EL COLEGIO DE MICHOACÁN, A.C.
CENTRO DE ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS

Creadores, profesionistas e intelectuales mazahuas: experiencias, proyectos y creaciones de egresadas y egresados de la Universidad Intercultural del Estado de México, y sus consecuencias

Tesis que para optar al grado de
Doctor en Antropología Social

Presenta
Eleazar Valle Pineda

Directora: Dra. Dominique Raby

Lectores:
Dr. Mariano Báez Landa
Dr. Marco A. Calderón Mólgora
Dr. Alexandre Herbetta

Zamora, Michoacán, junio 2024

"Creo que la verdad está bien en las matemáticas, en la química, en la filosofía. No en la vida. En la vida es más importante la ilusión, la imaginación, el deseo, la esperanza".
E.S.

Agradecimientos

Para su ensamblaje, esta tesis recupera momentos de la vida de Angélica Lujano, Alondra Sánchez, Gilberto Ventura Navor [Gil Navor], Carmen Sánchez, Alma Navarrete, María Saharai Orta [Zahash], Francisco Antonio León Cuervo, María del Carmen Martínez [Lía Kame], Antonia Villagrán, César Cruz, Diego Mateo, Luis Francisco Reyes (gracias por prestar las imágenes para ilustrar esta sección), Juana Colín, Diego Estrada, Ramón Sánchez, Camila Segundo, Ana Lilia González, Marili Galindo, Héctor Martínez, Vanessa Salazar, Lorena González y Avisahín Cruz. A todas y todos gracias por su paciencia y por mostrarme una parte de sus vidas.

En un rol secundario, pero no menos importante, agradezco al Dr. Francisco Monroy, Isaías Esquivel, Mtro. Antolín Celote Preciado, Francisca Feliciana García, Dr. Felipe González Ortiz, Mtro. Germán Segundo, Mtro. Miguel Nolasco, Mtro. Fausto Guadarrama, Mtro. Juan Ancelmo González, José Ramos, Mtro. Esteban Segundo Romero, Samuel Esquivel e Irene Téllez (†), por hablar conmigo y enseñarme sus conocimientos sobre el pueblo y la cultura mazahua.

Agradezco a los profesores y profesoras del Centro de Estudios Antropológicos y del Centro de Estudios Rurales de El Colegio de Michoacán, así como de otros espacios académicos, por guiar mi formación: Dr. Andrew Roth, Dr. Paul Liffman, Dra. Rihan Yeh, Dra. Laura Roush, Dr. Eduardo Zárate, Dra. Gabriela Zamorano, Dra. Gail Mummert, Dr. Jorge Uzeta, Dr. Salvador Maldonado, Dra. Elizabeth Araiza, Dra. Laura Selene Mateos, Dr. Gunther Dietz, Dr. Alfonso Barquín, Dra. Zuzana Erdösová, Dr. Stefano Sartorello y Dra. Lidia Blásquez. Y en especial a mis lectores y comentaristas de la tesis: Dr. Mariano

Báez Landa, Dr. Alexandre Herbetta y Dr. Marco Calderón. Una mención especial para mí siempre cariñosa y comprensiva directora de tesis, la Dra. Dominique Raby.

Agradezco también a los profesores y estudiantes del Núcleo Takinahakỹ, que en mi experiencia en Goiás me mostraron otras formas de pensar, actuar y sentir el mundo.

Agradezco también a mis compañerxs y amigxs del posgrado, por los aprendizajes, los abrazos y la contención en este camino: Samuel Rivera, Yaredh Marín, Andrea Murillo, Karla García.

Esta tesis lleva un agradecimiento especial para Juana [mi mamá] y Francisco [mi padre]; Yaneli, Carmen y Eva [mis hermanas]; Eduardo, Jazmín, Julio, Pepe, Fabiola, Germán, Adolfo y Abel [mis amigxs]; y Cecilia Gabriela [mi pareja]. Gracias por educarme, estar y sostener mi fragilidad humana. Gracias también por todo el amor y el cariño brindado.

Por último, al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (CONAHCyT) por la beca de manutención otorgada para mi formación doctoral; a El Colegio de Michoacán A.C. (COLMICH), por brindarme la posibilidad de estudiar un posgrado de excelencia y por la beca otorgada para finalizar la redacción de esta tesis; y al Proyecto Ciencia de Frontera del CONAHCyT: Cien años de educación indígena y rural en perspectiva transdisciplinaria, por el subsidio económico para sufragar los gastos de mi estancia en Brasil.

Resumen

Este trabajo presenta un análisis de 21 experiencias de hombres y mujeres que se asumen como mazahuas, y sus proyectos en materia de revitalización y reivindicación de la lengua jñatrjo, y otros conocimientos del grupo mazahua. Los y las protagonistas de la tesis fueron formadas profesional y académicamente en la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM), primera universidad de este tipo creada en el país; ubicada en el municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México.

Tomando como eje de análisis las experiencias, proyectos y creaciones (música, videos, literatura, apps, podcast, murales, stickers de WhatsApp) de estos 21 jóvenes, reflexiono sobre los procesos de cambio cultural, social, político y afectivo que se viven en varios lugares ubicados al norte-oeste del Estado de México, luego de 20 años de la creación de la UIEM.

Esta investigación fue realizada teniendo como contexto histórico la pandemia por Covid-19, en el intervalo de los meses de junio de 2020 a enero de 2023, por esta circunstancia, se optó por asir un trabajo etnográfico íntimo, de corte experimental, compuesto por estrategias de investigación digital, conversaciones personales, observación no participante, entrevistas semiestructuradas, cartas biográficas, trabajo de archivo, ejercicios de fotoelicitación y la participación autoreflexiva del investigador.

El aporte principal de este ejercicio, es que busca descentralizar los análisis que abordan las experiencias de personas de origen indígena que estudian o estudiaron en los sistemas de educación intercultural, de la órbita de lo meramente escolar y pedagógico; colocando la mirada en lo que sucede después de que las personas salen de la universidad, y como a partir de sus agencias, en concordancia con las tecnologías contemporáneas, están transformando, interviniendo y actualizando a la cultura mazahua y a su propia subjetividad. Así, se hace hincapié en mostrar los vínculos entre la agencia de las personas, sus posicionamientos públicos de su identidad étnica, sus creaciones, las experiencias en la UIEM y el futuro de lo mazahua.

Palabras clave: mazahuas, universidad intercultural, cambio cultural, procesos de revitalización y reivindicación étnica.

Resumen [en jñatrjo]

Ne bepji nu kuat'ú nuba o xijkjúji nanko mamaji o kjogúji nza dyote naja ndixu ñe b'ezo yo jñatjoji, ñe nu bepjiji nu kjaji mbara dya ra jueme ñe mbara ne ra xosúji, ñe ra soo ra orúji ra kjaa na kjuana yo b'epji yo ni jiodú ne ña'a jñatjo, akjanu eko nde kuatú nuba naño ko nde päräji yo jñatjo. Yo nt'e yo o kjaaji ne t'ab'epji nrrrexeji go xorúji kja T'angunxorú Intercultural a Ts'ib'ondo (UIEM), nujnu ngejnu go ot'o át'aji a B'ondo kja T'ajñiñi, San Felipe del Progreso a, Ts'ibondo.

Ko o nuu ngekjua ro kja ne t'ab'e'pji, ngeje ko o kjokji yo te'e kja nu zakjú (yo bizhy, yo ñonjmijcha, yo opjúji, yo go átáji plicacio mbara ne matúte, yo go rabaji nuko jñaji, yo kuatúji ko ts'ijii, ñe yo go átáji yo ts'ikili jmijcha ojkjú kja nu ni chuu jñangicha "whatsapp"), nanyo ndixu ñe yo b'ezo yo kja ndátáji, o nuji jango a kjaa nu b'epjiji, jango wa pojtjú, kja yo ni chuu jñangicha "cultural, social, político y afectivo", joo ngeje ko nda kjogúji yo nte'e a Xoñi jango ngichi ne jiarú, a Ts'ib'ondo, a joo kjokji nza dyote kje'e ndisi ma go átáji ne UIEM.

Ne jonb'epji, o kja'a ma mi kjogú k'ú t'apjermeda nu ni chu'u jñangicha "Covid-19", ndisi ne zana jñantjo, kje'e dyote dyote, ñe o nguarú kja ne zana naja, kje'e dyote dyote jñi'i, akjanu ro nee ro kja'a na b'epji jango me to ngeme na joo kú ro pjexko akjanu ro kjaa k'ú ro jmurgo na joo yo tonú, nza yejui nuzgo ñe yo tee nde mi jmurúgome, ro jodú yo paa jango mi soo ro jñabe na joo ko naja, naño paa a nee mi jña'a k'ú naja, akjanu ro jodú nu zakjú dyote naja nte'e,ñe ro kjaa mbara ro para ko ma kjuana ko mi mango ixke i'o, ko mi mbengo ixke i'o, o jodú nzikja manji yo xiskoma b'epji nukjua kja satsibi, mi jñagome nuyo, ma jango, ma árgo mbe dya pje mi búnkobe nuyo, mi kjago ndët'onú yo wa átá, xiskoma jango a bi opjúji angezeji, kja yo xiskoma ko a bi kuatúji nujnu o paa jodú, b'epji jango soo wa pjongú k'ú naja na jña'a yo nte'e ma mi jandaji yo jmijcha ko mi jitsko ñe a ne mi kja yo tonú, nzekjua me mi mbeñe jango ma kjaa ko mi manji ñe ko mi árá, mi janda, mi nuu, mi zopjú, ñedya k'ú mi nee k'ú me b'ezojodú ro dyúsú nzi ma kja texe ko kja nda ro mama natseje, angeze.

Ko otú jodú ne bepji nu kja'a, ngeje k'ú dyakja ra ngëntjo a ndë, ko xijkúji yo nte'e yo manji va ejëji kja na jñiñi dígena, nuyo joo o xorúji kja ne b'epji jizhy nu jodú ndexe ko ra ngichiji ra mbäräji jango a kjaa ngekjua dya ra soji k'ú natsejeji, ñe ra joñi

pjekjo ra kjaji ngekjua na joo rga käri angeze natseje ñe ma búbú yo dyaja, ñe mi nee ne b'epji dya ro pedye a ñúnú ko go mbäri ñe kua jango sátá ma ri nuu ekjo kja na nte'e nu kja nda pjexchi, akjanu me nuji na joo jango a kjaa ko o kjogúji ma nuyo "yo ndixu ñe yo b'ezo yo ro jñago" go peñui kja T'angumxorú, ñe pjekja nanga yo a päri, ñe ndexe yo satsibi, yo kja nda peñui, yo nde ni manji "tecnologías contemporaneas" nda kjaji ra pojtjú ntexe, ngichiji kja ne jñiñi jñatjo, ñe jizhyji nujnu jango a kjaa ko kja na mbedye ñe k'ú nee k'ú angezeji ne ra nee ra mbaraji jango a kjaa ko kjaji.

Akjanu ri mama ne xiskoma jango a kjaa k'ú chájkáji nu b'epji yo nte'e, nadya jango búbúji ma joo päri kjo ngejeji, nuko kjaji, ko o kokji nanga yo o mbaraji kja t'angunxorú, UIEM, ñe jango kja'a k'ú ra kjaa yo jñatjo, nanga ntexe ko o kjogúji.

Yo jña'a ko ot'ú: yo jñatjo, t'angunxorú Intercultural, pojtú ko ri kjaji, b'epji mbara dya ra jueme, b'epji mbara ne ra xosú ne jmú'ú.

*[Traducido por María del Carmen Martínez]

Abstract

This work presents an analysis of 21 experiences of men and women who assume themselves to be Mazahua, and their projects for the revitalization and reivindication of the Jñatrjo language and other knowledge of the Mazahua group. The protagonists of the thesis were professionally and academically trained at the Intercultural University of the State of Mexico (UIEM), the first university of this type created in the country, located in the municipality of San Felipe del Progreso, State of Mexico.

Taking as the axis of analysis the experiences, projects and creations (music, videos, literature, apps, podcasts, murals, WhatsApp stickers) of these 21 young people, I reflect on the processes of cultural, social, political and affective change that are lived in several places located in the north-west of the State of Mexico, after 20 years of the creation of the UIEM.

This research was conducted in the historical context of the Covid-19 pandemic, in the interval from June 2020 to January 2023, for this circumstance, it was decided to take an intimate ethnographic work, experimental cut, composed of digital research strategies, personal conversations, non-participant observation, semi-structured interviews, biographical letters, archival work, photo-elicitation exercises and the researcher's self-reflective participation.

The main contribution of this exercise is that it seeks to decentralize the analyses that address the experiences of people of indigenous origin who study or studied in intercultural education systems, from the orbit of the merely scholastic and pedagogical; placing the gaze on what happens after people leave the university, and how from their agencies, in accordance with contemporary technologies, they are transforming, intervening and updating the Mazahua culture and their own subjectivity. Thus, emphasis is placed on showing the links between people's agency, their public positioning of their ethnic identity, their creations, their experiences in the UIEM and the future of the Mazahua.

Keywords: Mazahua, intercultural university, peoples indigenous, cultural change, processes of revitalization and ethnic reivindication.

Índice

Índice de tablas e imágenes

Tablas:

Imágenes

Mapas

Abreviaturas que aparecen recurrentemente en la tesis:

1. Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM)
2. Movimiento Indígena Mazahua (MIM)
3. Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB)
4. San Felipe del Progreso (SFP)
5. Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)
6. Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)
7. Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas (CEDIPIEM)
8. Partido Revolucionario Institucional (PRI)
9. Coordinación Nacional Campesina (CNC)
10. Partido Acción Nacional (PAN)
11. Comisión Nacional Para El Desarrollo De Los Pueblos Indígenas (CDI)
12. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI)
13. Programa Nacional de Educación 2001-2006 (PRONAE).
14. Universidades Interculturales (UI).

Introducción

Esta investigación aborda primordialmente las experiencias de hombres y mujeres que se asumen como mazahuas, y sus proyectos en materia de revitalización y reivindicación de la lengua jñatrjo, y otros conocimientos del grupo mazahua. Todos los y las interlocutoras de la tesis fueron formadas profesional y académicamente en la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM), ubicada en el municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México.

El objetivo central de esta tesis es analizar los efectos en la subjetividad de las personas y las consecuencias sociales y políticas, generadas como resultado de la experiencia de estudiar en la Universidad Intercultural del Estado de México, y como efecto mismo de la creación de esta universidad en diciembre de 2003.

Como objetivos secundarios se indica que esta tesis tiene: 1) El propósito de historizar las conexiones a nivel de representación indígena, propuestas y posturas ideológicas entre un proyecto político indigenista local, conocido popularmente como el Movimiento Indígena Mazahua (MIM), mismo que tuvo su auge en los años setenta de la centuria pasada; y los contrastes y similitudes con la Universidad Intercultural del Estado de México. 2) Describir y analizar los cambios suscitados en torno al reconocimiento de la identidad mazahua en las experiencias de los egresados y egresadas de la UIEM. 3) Documentar y analizar las prácticas y creaciones contemporáneas dirigidas a revitalizar y reivindicar la lengua jñatrjo, y otros conocimientos del grupo mazahua. 4). Analizar los efectos políticos y sociales en materia de reivindicación indígena, derivados de la participación en espacios digitales, de los y las interlocutoras de esta tesis. 5) Analizar los efectos, en el norte-oeste del Estado de México, de la promoción institucional de la cultura mazahua, en relación a los reconocimientos públicos de la mazahuidad, y a las creaciones de los y las interlocutoras de esta investigación.

En concordancia con lo anterior, se diseñaron las siguientes preguntas: ¿Cómo la experiencia de estudiar en la Universidad Intercultural del Estado de México impacta en la vida de las personas que se formaron ahí?, ¿Qué elementos del espacio, del modelo educativo y de la cotidianidad de la universidad, marcaron la vida de los y las interlocutoras?, ¿Qué retóricas y narrativas se difunden desde la Universidad Intercultural

del Estado de México?, ¿Cómo la experiencia en la Universidad Intercultural del Estado de México influye en el armado de proyectos personales y colectivos dirigidos a la revitalización y reivindicación de la lengua jñatrjo, y otros conocimientos del grupo mazahua; proyectos y creaciones que no necesariamente se apegan a la formación académica de los y las aquí invocadas? Todas estas preguntas se fueron gestando, previo a un seguimiento digital de las actividades que estaban y están realizando diferentes personas y cuyo trabajo, o información de su trabajo, es difundido a través de páginas de Facebook y otras plataformas digitales, especializadas en la difusión de la cultura mazahua; circunstancia que se agudizó a raíz del confinamiento social y la cancelación de las actividades presenciales, debido a la pandemia del Covid-19.

Ahora, se indica que, al inicio de la investigación, se plantearon los siguientes supuestos: 1) Que la UIEM no responde a los postulados y demandas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), como lo ha argumentado Celote Preciado (2013) y algunas instituciones gubernamentales. Más bien propongo que es la materialización de un proyecto indigenista local, de carácter institucional, que tuvo su auge en los años setenta del siglo pasado. Por lo tanto, en términos pragmáticos, las maneras de asir la revitalización y reivindicación de la lengua jñatrjo y los conocimientos mazahuas, así como las formas de representación indígena que se promueven desde la UIEM, devienen desde dicho movimiento local. 2) Que la experiencia en la UIEM, crea una temporalidad y espacialidad distinta en la vida de los interlocutores, misma que se ve reflejada a nivel social en el norte-oeste del Estado de México. 3) Que el o la mazahua, con estudios universitarios, hace evidente la heterogeneidad de la identidad nativa en la contemporaneidad. Para asir esa diversidad interna dentro de los mazahuas, se ha optado por utilizar la categoría mazahuidades, la cual hace referencia a las variaciones de subjetividades a partir de lo cual las personas construyen sus proyectos individuales y colectivos de índole artística, política y académica. En este sentido, la identidad mazahua se concibe como una característica que se construye a través de los enunciamientos públicos y de las actividades que realizan los y las interlocutoras de esta investigación, mismas que tienen como base de influencia creativa, la cultura y los conocimientos mazahuas. Sin embargo, estas actividades, proyectos y creaciones no necesariamente encajan en la categoría de prácticas y conocimientos tradicionales mazahuas, debido a que sus procedimientos, herramientas e

insumos de creación y sus resultados finales no son los convencionales dentro de la historia del grupo aludido. 4) Que los elementos culturales y materiales externos, como las tecnologías que utilizan los y las interlocutoras de esta tesis para producir sus creaciones, los modifican también a ellos y ellas. 5) Que las configuraciones subjetivas, los reconocimientos públicos de la mazahuidad y la promoción institucional de la cultura mazahua, son factores que están contribuyendo a la formación de un espacio social mazahua en el norte-oeste del Estado de México, y más allá.

Como el título lo indica, en la tesis se categoriza a estos hombres y mujeres — jóvenes, la mayoría de ellos — bajo las categorías de creadores, profesionistas e intelectuales mazahuas. La justificación de esta decisión se basa en que fueron formados profesionalmente bajo el sistema universitario intercultural, dentro de la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM), primera universidad intercultural en México, que, desde sus inicios en 2003, tiene como uno de sus objetivos formar intelectuales indígenas, con un fuerte sentido de pertenencia y comprometidos social y políticamente con el desarrollo regional y local (Casillas y Santini, 2006). Esta propuesta encaja bien con el argumento de Zapata (2016, p. 78) quien señala que, la función que tienen estos actores es fundamentar un proyecto político no nacional ni de clase, sino en torno a la identidad. Por su parte, la categorización como "creadores" responde al hecho de que varios de ellos y ellas tienen proyectos individuales y colectivos desde los cuales están haciendo música, videos, literatura, murales, podcast, apps para smartphones, arte plástico, instrumentos didácticos para la enseñanza de la lengua de los mazahuas, etc. En todas estas creaciones es determinante la influencia de la cultura mazahua, como un elemento de insumo creativo, que se combina con procedimientos, técnicas, conocimientos y retóricas aprendidas en su paso por la UIEM.

Así pues, esta tesis, aunque retoma las experiencias de 21 egresados y egresadas de la UIEM, no ahonda en una reflexión sobre la interculturalidad, el modelo educativo de educación superior intercultural, la vida escolar universitaria; ni es una evaluación sobre el éxito o el fracaso de la política pública educativa sustentada en las experiencias de los egresados; y tampoco es se propone un análisis sobre prácticas consideradas tradicionales dentro y fuera de la cultura mazahua. Más bien, *grosso modo*, esta investigación se enfoca en conocer cómo la vida de estas 21 personas ha cambiado, una vez que se topan con el

modelo educativo intercultural; y cómo la retórica de promoción de la diversidad étnica, el respeto y el reconocimiento de la diferencia cultural y epistémica, impacta en sus vidas más allá de su etapa universitaria.

Datos generales sobre los mazahuas

Los mazahuas son el grupo nativo más numeroso del Estado de México (provincia ubicada en el centro de México), descienden del grupo otomí-tolteca, uno de los primeros grupos que poblaron Mesoamérica. La palabra mazahua es de origen náhuatl y según Carrasco (1950) significa: gente de venado. Sin embargo, la palabra mazahua tiene diferentes interpretaciones como: "cazadores de venado", "señores de venado" o "los que hablan como venado". Una de las interpretaciones más convincentes es que la palabra "mazahua" es un término despectivo que los mexicas — o aztecas — le colocaron a este pueblo, ya que no existe evidencia histórica, etnológica, arqueológica ni paleontológica que pruebe la relación entre este pueblo y los venados (Faz Govea, 2019, p. 6). Por otro lado, de acuerdo con el intelectual mazahua Antolín Celote Preciado (2000, p. 13) los mazahuas no se autodenominan mazahuas, sino jñatrjo, que es una palabra compuesta por las raíces "jña" del verbo hablar o palabra, más "tjo" que significa "nada más". Por lo anterior, jñatrjo se puede traducir como: "los que hablan la palabra". Empero, salvo algunas personas jóvenes, no es común escuchar en los diversos pueblos del norte-oeste del Estado de México y el occidente de Michoacán, que alguien se autodenomine como jñatrjo. Más bien, en el día a día las personas sí suelen identificarse como mazahuas, sin que para ellas y ellos este término sea visto como algo despectivo.

En la actualidad los mazahuas tienen presencia en el noroeste del estado de México y al oriente del Estado de Michoacán, México. Su asentamiento histórico cubre 14 municipios del Estado de México (Ixtlahuaca, Temascalcingo, Atlacomulco, Donato Guerra, El Oro, Villa Victoria, Villa de Allende, Jocotitlán, Almoloya de Juárez, Valle de Bravo, Ixtapan del Oro y San Felipe del Progreso), y uno de Michoacán (Zitácuaro). Además, por la migración también tienen presencia en la Ciudad de México, la ciudad de Toluca, Querétaro, algunas ciudades de los estados del norte de México y en algunas

ciudades de los Estados Unidos. Según INEGI (2022) la población hablante del jñatrjo es de 132, 710 personas, una cifra relativamente alta; sin embargo, en el día a día la lengua jñatrjo no tiene un uso cotidiano, salvo para algunas mujeres y hombres de más de 40 años que radican en localidades alejadas de los centros urbanos.

En relación a la vitalidad de la lengua, la mayoría de esta población de hablantes tiene su asentamiento en el Estado de México, y en algunos poblados de Zitácuaro, Michoacán. No obstante que el número de hablantes del jñatrjo parece alto, en los últimos treinta años ha habido un fuerte decrecimiento de su uso, sobre todo en los espacios de convivencia cotidiana y en las generaciones jóvenes. De hecho, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) ha clasificado a la lengua de los mazahuas con un riesgo medio de desaparición. Este decrecimiento de la lengua está imbricado con el descenso de otras prácticas culturales como el uso cotidiano de la vestimenta, el trabajo de la milpa, la gastronomía propia, la herbolaria, la pérdida de la tradición oral, etc. (Vázquez Hernández, 2019). Obviamente, el desplazamiento de estas prácticas nativas está relacionado a componentes multifactoriales y a relaciones de poder que se ejercen entre los mazahuas, con los no mazahuas, los sistemas políticos y económicos nacionales e internacionales, el racismo y la discriminación. Situaciones que prevalecen en contra de las poblaciones originarias.

Etnográficamente los mazahuas han sido descritos por diferentes investigadores como un grupo étnico cuyas prácticas culturales y cosmológicas giran alrededor de la agricultura y las relaciones con el entorno ecológico. Por ello, se dice que, históricamente los mazahuas tenían como actividad económica principal el trabajo en el campo con el cultivo del maíz, mismo que se complementaba con actividades de comercio tanto por mujeres como hombres, y por trabajos manuales como la albañilería; sin embargo, ahora esta tendencia se ha revertido, los trabajos asalariados, regularmente fuera de sus poblados de origen, en las ciudades, representan el principal ingreso económico familiar entre los mazahuas, mientras que el campo, es una actividad complementaria (Segundo Romero, 2014; González Ortiz, 2007; Monroy López et al., 2018; Oehmichen, 2005; Rojas González, 1939).

Entre otras peculiaridades distintivas de los grupos mazahuas, destacan su lengua, conocida como jñatrjo o jñatrjo, la cual pertenece a la familia lingüística otopame

(Hernández-Green, 2013). Otra peculiaridad es su ajuar tradicional, en especial el femenino, el cual “está compuesto por faldas y vestidos que utilizan colores brillantes y poseen varias enaguas superpuestas de tela satín. La blusa también es de satín y se confecciona a base de alforzas verticales con cuello cerrado” (Castillero Vera, 2018, p. 14-15).

Primeros pasos y giros que ha tenido la investigación

Desde los primeros pasos de esta investigación, que comenzó en octubre de 2019, se proyectó la intención de trabajar con y desde los egresados y egresadas de la UIEM, aunque inicialmente se planeó una investigación de estudios de caso, para analizar a profundidad la manera en la cual, los egresados y egresadas habían asimilado y comprendido las nociones de diversidad cultural, interculturalidad, diálogo intercultural y diálogo de saberes; conceptos pilares en el modelo educativo de educación superior intercultural en México. Sin embargo, antes de iniciar el trabajo de campo, en diciembre de 2019, realicé una visita exprés a San Felipe del Progreso, para conocer las instalaciones de la UIEM, espacio educativo del que había escuchado mucho, pero que personalmente no conocía. Esa visita modificó el rumbo de esta investigación.

En aquella visita, pude observar la magnanimidad de los edificios universitarios y quedé impresionado con el diseño de los espacios arquitectónicos, varios de ellos eran redondos porque, según la explicación de la profesora que me recibió: esos edificios son circulares porque con ellos se busca materializar la idea de que ahí el conocimiento fluye, y no se estanca como en los espacios cuadrados, de universidades convencionales. En aquella ocasión no pude conocer a estudiantes ni mucho menos a egresados, porque ya la temporada de clases había culminado. Sin embargo, la profesora me sugirió acercarme a las oficinas de control escolar para gestionar los contactos de los y las egresadas. En ese momento, todavía no tenía claro qué exactamente iba a hacer, por ello decidí posponer mi acercamiento con la oficina de control escolar.

Luego de mi visita a la UIEM, salí de ahí y me dirigí hacia el centro de la cabecera municipal de San Felipe del Progreso, lugar que queda a unos 15 minutos a pie, desde las

instalaciones de la universidad intercultural. Caminando, pude apreciar que, en varios de los muros de las calles centrales del municipio, aparecen pintados varios murales que hacen alusión a la cultura mazahua. Esos murales llamaron altamente mi atención, debido a que no era solo uno o dos murales, sino eran decenas. Luego conforme me iba aproximando al centro municipal, también pude mirar algunas esculturas de piedra, colocadas sobre los camellones de las avenidas principales; esas esculturas recrean símbolos asociados con la cultura mazahua, sobre todo, prevalecen los diseños de mujeres portando el ajuar tradicional con el que se vincula a las mazahuas. En esos momentos me comencé a cuestionar cuál era el sentido y el propósito de la presencia de todas esas imágenes y objetos en el espacio urbano de San Felipe del Progreso, y si había alguna relación de su presencia con la UIEM.

Pasado el tiempo, en enero de 2020, al volver a mi casa en Zamora, Michoacán, comencé a seguir las páginas de Facebook de la administración municipal (2019-2022) de San Felipe del Progreso; igualmente estuve más atento a la información que, desde el Facebook oficial de la Universidad Intercultural del Estado de México, se compartía. Por mi seguimiento a estas páginas, el algoritmo de Facebook me fue recomendando otros espacios digitales, como Mi Universo Mazahua, desde donde circula y se difunde información acerca de la cultura mazahua. Así, en estos primeros registros digitales me fui percatando de los varios proyectos que se estaban realizando en torno a la cultura mazahua, la mayoría de ellos eran emprendimientos de jóvenes; la mayoría de ellos estaban enfocados en la lengua.

Siguiendo las noticias y los post de estas páginas de Facebook, fue que pude saber que los murales y las esculturas que había visto en mi visita a San Felipe del Progreso, fueron elaborados gracias a una política pública municipal dirigida a "embellecer" y "mazahuizar" el espacio urbano para atraer turismo. También desde estos sitios digitales, me fue posible visualizar que, en el meollo de estas políticas, la cultura mazahua era el eje central. Asimismo, pude percatarme de que los proyectos no gubernamentales que se estaban realizando, como los cursos de lengua mazahua, los talleres de arte, la publicación de literatura mazahua, etc., eran realizados por alumnos y ex alumnos de la UIEM.

Estos hallazgos digitales modificaron mis intereses iniciales, dirigiendo mis expectativas analíticas hacia la política de patrimonialización que se estaba viviendo en San

Felipe del Progreso, y en la participación activa de egresados y egresadas de la UIEM en este proceso. Con estos nuevos bríos, me comencé a cuestionar por el nexo entre el proceso de patrimonialización que se estaba viviendo en San Felipe del Progreso y la Universidad Intercultural del Estado de México. Ciertas relaciones eran obvias, como que en ciertas áreas de la administración municipal estaban trabajando algunos egresados de la UIEM; o como que la universidad intercultural fue la primera institución que objetivó arquitectónicamente lo indígena en San Felipe del Progreso, y luego, eso fue replicado por otras instituciones y empresas locales (p.e. el restaurante y hotel: el Gran Mazahua).

Con este nuevo interés fui contactando, a través de mensajes vía Messenger de Facebook, a algunas personas que estaban involucradas en las direcciones de Turismo y Educación de la administración municipal; para mi sorpresa algunas de ellas habían sido estudiantes de la UIEM, por ejemplo, Luis Francisco Reyes. Así, sin conocerme personalmente, dos trabajadores del municipio, con los que entré en contacto, me hicieron la invitación para que asistiera al Segundo Festival Internacional de las Etnias. Dicho evento tenía como fecha programada para su realización la semana del 18 al 22 de marzo de 2020, teniendo como evento principal la visita de Rigoberta Menchú, quien daría una conferencia en el Centro Ceremonial Mazahua, en Santa Ana Nichi. No obstante, por la emergencia sanitaria desatada por la pandemia de Covid-19, el evento fue, primero, postergado para octubre, y meses después cancelado definitivamente.

La pandemia de Covid-19 modificó sustancialmente mi proyecto doctoral, el cual ya se había decantado en realizar una etnografía de los procesos de patrimonialización que se estaban viviendo en San Felipe del Progreso, y analizar la participación de algunos egresados de la UIEM en estos procesos. La pandemia y lo que derivó de ella, me hizo retornar a mis intereses iniciales: las experiencias de los y las egresadas de la UIEM. Empero, con una modificación trasversal en mi objetivo: ya no me iba a centrar en la comprensión de los conceptos que rigen el modelo educativo intercultural, sino en las creaciones y los proyectos de los egresados y egresadas, y en sus vidas después de su etapa universitaria.

En mi seguimiento de las páginas de Facebook, que difunden noticias relacionadas con las actividades de los mazahuas, fui detectando perfiles de personas que estaban produciendo múltiples creaciones, teniendo como eje de influencia la cultura mazahua.

Muchas de estas personas eran egresados y egresadas de la UIEM. Así conocí el trabajo literario y poético de Francisco Antonio León Cuervo; la música producida por Gilberto Ventura Navor [Gil Navor] y por María Saharai Orta Tejada [Zahash]; el trabajo pictórico desarrollado por Diego Estrada; la app, MazahuaApp, que desarrollaron Avisahín Cruz, Diego Mateo y César Cruz; los cursos de lengua que Antonia Villagrán y Marili Sánchez estaban brindando utilizando medios y herramientas como Google Meet y YouTube. También en esta etapa conocí los nombres de Angélica Lujano y Camila Segundo, jóvenes mazahuas que fueron reconocidas con el Premio Estatal de la Juventud, por su labor social en favor de la visibilización del pueblo mazahua; y el trabajo académico de Lorena González. Todo este seguimiento digital se dio mientras todavía radicaba en Zamora, Michoacán, hasta el mes de junio de 2020, y mientras el confinamiento por la pandemia de Covid-19 acuciaba.

A mediados del mes de junio de 2020 presenté mi anteproyecto de investigación doctoral frente a mi directora de tesis y otros profesores del Centro de Estudios Antropológicos, en el Colegio de Michoacán. Idealmente, si el anteproyecto era aprobado por la junta de profesores, después podría comenzar con la etapa de trabajo de campo, situación que no sucedió como tal, debido a las restricciones por la pandemia. Desde el Colegio, la junta de profesores nos exhortó a mí y a mis compañeros y compañeras a encontrar estrategias de investigación que nos permitieran generar datos sin entrar en contacto directo con nuestros interlocutores. Con estas recomendaciones, yo decidí viajar a San Felipe del Progreso e instalarme en una casa con la finalidad de observar cómo en esta geografía las personas, mazahuas y no mazahuas, estaban viviendo la pandemia de Covid-19.

Así, para finales de junio de 2020 me instalé en un departamento ubicado en el centro urbano de San Felipe del Progreso; ese departamento lo alquilé a una persona a la que conocí en uno de los grupos de Facebook a los que me había integrado para conocer qué estaban haciendo los mazahuas. Después de instalarme en San Felipe del Progreso, continúe con mi registro digital de las actividades de los mazahuas en internet. Para esos meses, Facebook y otras plataformas digitales, eran el núcleo social de gran parte de la actividad humana; proliferaban las conferencias, los webinares, las mesas de diálogo, las presentaciones de libros, debates y más. En estas actividades, varios de los interlocutores de

esta tesis fueron invitados a participar, desde ahí fui teniendo conocimiento de sus ideas, sus intereses políticos, los proyectos en los que estaban involucrados y la manera en la que estaban sobrellevando la pandemia.

Con la confianza de ya estar viviendo en San Felipe del Progreso, desde julio de 2020, fui escribiendo mensajes personales, vía Messenger de Facebook, a las personas que cumplían con el perfil que previamente había delimitado: que se asumieran como mazahuas; ser personajes públicos; ser egresados de alguna de las licenciaturas que oferta la Universidad Intercultural del Estado de México; y estar dirigiendo, o participando, en algún proyecto creativo, ya sea artístico o intelectual, en donde la cultura mazahua fuese el eje. En esos mensajes me presentaba con ellos y ellas, comentándoles que estaba trabajando en mi proyecto doctoral, mismo que tenía la intención, en un nivel descriptivo, de documentar las prácticas contemporáneas de los jóvenes mazahuas; y que quería platicar con ellos, vía llamada o videollamada, para poder construir mi trabajo. Como estrategia para generarles mayor confianza, al final de mis mensajes les anexaba una captura de pantalla de una carta de presentación que me entregaron en el Colegio de Michoacán antes de comenzar mi etapa de trabajo de campo, y también les señalaba que yo estaba viviendo en San Felipe del Progreso. Así fue como fui contactando a algunos de los interlocutores de esta tesis, algunos respondieron a mis mensajes y otros no, sin embargo, a partir de que unos accedieron a hablar conmigo, ellos posteriormente fueron hablando con otras personas y convenciéndolas de que accedieran a platicar conmigo.

De esta manera, desde julio y hasta octubre del 2020 fui teniendo conversaciones remotas con varios de los interlocutores de esta tesis, por videollamadas en Google Meet, llamadas telefónicas, videollamadas en WhatsApp y videollamadas en Messenger de Facebook. Todas estas conversaciones, por consentimiento de ellos y ellas, fueron grabadas en audio. Ya desde octubre del 2020, con las debidas precauciones sanitarias, fui conociendo físicamente a varios de los interlocutores de esta tesis. En los mismos meses, de julio a octubre del 2020, a la par que realizaba estas conversaciones vía remota, por las tardes, cuando disminuía el flujo de transeúntes, salía a caminar por las calles del centro de San Felipe; o a andar en bicicleta, para tomar aire. En esas salidas aprovechaba para documentar en imágenes, los murales que abundaban en todo el radio urbano de San Felipe. Asimismo, tomé fotos a algunas placas de metal que indicaban que San Felipe es el corazón

de la cultura mazahua. A partir de estas acciones fui confeccionando un archivo de la investigación que se fue engrosando con el monitoreo de las actividades digitales en las que participaron mis interlocutores. Aunado a ello, me involucré en un curso gratuito de lengua jñatrjo que Marili Sánchez estaba ofertando, actividad que, además, tenía secciones de conferencias en donde se invitaba a algún intelectual mazahua para compartir sus conocimientos. También con mi participación en este curso fui conociendo a otras personas que después se volvieron mis interlocutores y amigos.

Cómo se hizo la investigación en pandemia

En principio, como ya lo indiqué, pensaba realizar un trabajo etnográfico de la manera más clásica posible: dar acompañamiento a los y las interlocutoras, involucrarme de alguna manera y participar en los procesos de organización de eventos y sus procesos creativos, visitarlos en sus casas, en sus trabajos, convivir con sus familias, etc. Sin embargo, eso no sucedió. Ya de por sí, como indica Pitarch (2022), la investigación antropológica a menudo se hace de una manera muy improvisada; por la contingencia del Covid-19 tuve que reimaginar la manera de hacer investigación etnográfica. Para ello, los medios digitales fueron cruciales en la obtención de información. No obstante, no me atrevería a señalar que esta investigación deviene de una práctica de etnografía digital. Para Pink et al., (2019, p. 19), en la etnografía digital a menudo establecemos contacto con los participantes a través de los medios digitales, más que a través de la presencia directa; se puede observar lo que las personas hacen siguiéndolas digitalmente; o participar en sus prácticas mediáticas sociales en plataformas digitales.

Todos estos procedimientos fueron realizados en esta investigación, pero no como un enfoque intencional, sino como una estrategia para paliar las dificultades coyunturales generadas por la pandemia. Aunado a que, solo los primeros contactos que se establecieron con los interlocutores fueron vía remota, posteriormente se dieron los encuentros directos.

Esta investigación tampoco es una etnografía clásica como dictan los cánones, es decir, no se pasó un periodo largo de tiempo conviviendo con los y las interlocutoras de la

tesis; la observación participante fue limitada, ni se describió la totalidad de prácticas de integrantes del grupo cultural mazahua; y tampoco se participó de sus rituales más icónicos. Empero, sí se siguió un enfoque etnográfico, "intentando comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros" (Guber, 2001, p. 13); en combinación con métodos y técnicas de investigación social novedosos.

Primero se hizo el registro de las actividades de los y las interlocutoras en las plataformas digitales: los videos que compartían, los mensajes, las imágenes. Después, una vez que se entró en contacto con ellas y ellos, se realizaron entrevistas semiestructuradas de manera remota, en videollamadas y llamadas de audio. Posteriormente, conforme la pandemia lo permitió, se llevaron a cabo entrevistas semiestructuradas, en sus casas, lugares de trabajo y espacios públicos como cafeterías y comedores. También, aunque escasos, se dio un seguimiento observacional de las actividades artísticas y académicas en las que participaron los y las interlocutoras, como presentaciones públicas (conciertos, foros, recitales de poesía, premiaciones y conferencias). Este seguimiento implicó viajar a los municipios de Ixtlahuaca, San José del Rincón, Atlacomulco, El Oro, Jocotitlán, Almoloya de Juárez y Toluca, en el Estado de México; y a los municipios de Tuxpan y Aporo, en Michoacán.

Asimismo, mientras continuaban las restricciones de movilidad por la pandemia, se realizó un trabajo de archivo y de documentación, el cual consistió en acudir al archivo municipal y a las bibliotecas locales para solicitar los documentos e información existentes sobre el Movimiento Indígena Mazahua y la creación de la universidad intercultural. Los encuentros presenciales, en conjunto con el rapport ganado, derivaron en el acceso a los archivos personales del cronista emérito de San Felipe del Progreso, el maestro Miguel Nolasco; y del líder del MIM, Julio Garduño Cervantes, a través de su viuda, Francisca Feliciana García.

Para complementar los datos, se realizó una invitación a los y las interlocutoras de la tesis para realizar una carta de presentación personal, elaborados por ellos y ellas a mano, o en formato digital, para después ser publicadas en esta tesis, pero no todos accedieron, sin embargo, los que lo hicieron, sus cartas se muestran en el episodio 2 de esta tesis. Igualmente, se les hizo una invitación para participar en un foro virtual de egresados de la UIEM, de carácter no institucional, el cual yo organicé; esta actividad estuvo enfocada en

escuchar algunas de sus perspectivas sobre sus experiencias en la UIEM. En la misma dinámica, se les invitó a participar en ejercicios de fotoelicitación, el cual consistía en que ellos y ellas seleccionaran fotos físicas personales, “para desde ellas hablar sobre sus vidas, provocar recuerdos, momentos de sus pasados, afectos” (Londoño Villada, 2013, p. 18).

Personalmente, se realizó un análisis autorreflexivo, sostenido en la lectura, interacción, observación y escucha, de las creaciones de los y las interlocutoras de esta tesis: las canciones, los videos, conferencias, entrevistas, podcast, apps, libros y la participación en cursos. De la misma manera, con la confianza ganada, logré establecer un vínculo de comunicación constante con algunos de los y las interlocutoras, en chats de WhatsApp y chats de Messenger en Facebook; esas comunicaciones dieron pie para discutir sobre temáticas que se abordan en la tesis. También me involucré en algunos colectivos locales, como Escritores Mazahuas; desde ahí colaboré con algunos de mis interlocutores y, en una relación reciproca, ellos me apoyaron a traducir al mazahua, algunos fragmentos de entrevistas y grabaciones personales de mi investigación. Igualmente, a lo largo del semestre de junio a diciembre de 2020, realicé una serie de fotografías y videos sobre los murales que están esparcidos en el espacio urbano de San Felipe del Progreso. También edité algunos audios obtenidos de las entrevistas y los difundí por medio de un podcast, con la finalidad de promocionar el trabajo de los y las interlocutoras, a solicitud de ellos. Por último, se creó un archivo digital con gran parte de los materiales registrados en esta investigación; ese archivo se encuentra alojado en la plataforma Sites de Google [https://sites.google.com/view/creadoresintelectuales-mazahua/p%C3%A1gina-principal] y es de acceso abierto para cualquier persona que lea esta tesis.

Resumo, debido a la pandemia, fue imposible realizar una investigación etnográfica convencional. No obstante, esas circunstancias inesperadas me forzaron a imaginar otras maneras de hacer investigación. De ese evento histórico, no previsto, surgió este enfoque de investigación experimental que combina lo íntimo, con lo público; lo virtual con lo presencial-directo; las perspectivas nativas, con la autorreflexividad del investigador; el archivo físico con el archivo digital; la agencia intencional, con los afectos; la materialidad digital, con la materialidad física.

No obstante, cabe subrayar que no solo fue la pandemia la que encaminó esta etnografía experimental. Su composición se traslapa con los propios objetivos de la

investigación, las condiciones personales de los y las interlocutoras, como los pocos tiempos libres que tenían para conversar, su movilidad constante, su presencia constante en medios y espacios digitales. Aunado a que, si bien, en términos generales este trabajo se puede evaluar como una tesis sobre el registro del cambio cultural detonado por la profesionalización educativa de las juventudes mazahuas, bajo un sistema educativo que incentiva la consciencia sobre la identidad étnica; el ensamblaje de cada uno de los episodios de esta tesis propone varias reflexiones sustentadas en referentes teóricos poco utilizados en ejercicios de investigación sobre estas temáticas. Así pues, a continuación, se desglosan, las referencias teóricas utilizadas en cada uno de los episodios que componen la tesis.

Abordaje teórico y el ensamblaje de los episodios

Opté por nombrar a los capítulos de la tesis como episodios, debido a su composición visual, así como por el hecho personal de que cada uno de ellos fue escrito en momentos específicos de mi vida, en los que subyacen cargas afectivas de todo tipo: la soledad, el desconcierto, y el miedo al futuro provocado por una situación extraordinaria como la pandemia y mi llegada a San Felipe del Progreso, un lugar en donde no conocía a nadie; la angustia y la desesperación generada por la parálisis de Bell, un desajuste neuronal, que padecí en agosto de 2021; la alegría y el entusiasmo que sentí por mi viaje a Goiás, Brasil[1]; la zozobra, la ansiedad y el miedo al fracaso por no terminar esta tesis en los tiempos preprogramados. Todos estos afectos, y más, rodean la creación de los cinco episodios de la tesis.

Por supuesto, en la totalidad de la tesis todos los episodios están emparentados, sin embargo, tomados de manera individual cada uno aborda una situación particular.

El episodio I: << Del Movimiento Indígena Mazahua a la Universidad Intercultural del Estado de México >> propone historizar los postulados ideológicos y las propuestas en materia de educación y representación indígena elaboradas por el Movimiento Indígena Mazahua (MIM), en los años setenta de la centuria pasada. Este ejercicio de historización fue elaborado utilizando fuentes primarias, sustentadas en entrevistas realizadas a Samuel

1 Por motivo de una estancia académica que realicé de enero a marzo de 2023, al Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena, de Universidade Federal de Goiás, Brasil.

Esquivel, Isaías Posadas, Javier Contreras, Irene Téllez (†) y Francisca Feliciana García; personas que tuvieron una proximidad con el Movimiento Indígena Mazahua. Asimismo, se realizó un trabajo de documentación, desde fuentes secundarias, basado en la revisión de notas de periódico, libros, fotografías, monografías, panfletos del movimiento indígena mazahua, capítulos de libro y artículos académicos. Este ejercicio permitió identificar la génesis de ciertas prácticas de representación indígena en el norte-oeste del Estado de México, zona geográfica categorizada como etnoregión mazahua (Sandoval Forero, 1997). Por ejemplo, se detectó que el uso del ajuar mazahua en escenarios público-políticos; las propuestas en materia de reivindicación de la cultura nativa; ciudadanía intercultural y la idea de formar un centro de estudios de las lenguas y las culturas nativas, con un centro de medios; fueron propuestas que surgieron desde el MIM. Así, estas ideas que devienen de los setenta, perviven y son replicadas y objetivadas en la Universidad Intercultural del Estado de México.

Por lo tanto, este primer episodio demuestra que la UIEM no acuerpa las propuestas del Ejército Nacional de Liberación Zapatista (EZLN) en rubros de autonomía, libre determinación, educación acorde a las realidades de los pueblos, etc.; como se difundió desde la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB) y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), así como se relata en el texto de Celote Preciado (2013), sobre la creación de la UIEM. Más bien, la UIEM materializa las propuestas que el gobierno federal panista ofreció como solución del antiquísimo problema indígena, pero en términos fácticos, esta universidad objetiva las propuestas generadas desde el MIM, así como algunas de sus prácticas, vicios y posicionamientos ideológicos. Empero, ello no le resta importancia a los cambios positivos que ha legado en la región mazahua y otras regiones indígenas del Estado de México, la universidad.

Por su parte, en el episodio II: << Los antes y los despueses: experiencias de egresadas y egresados mazahuas de la UIEM >>, se presenta una reflexión sobre cómo la experiencia en la UIEM cambia la vida de las personas, y se indica quienes son los y las interlocutoras de este trabajo. Con ello, se arguye que la experiencia en la universidad crea una línea divisoria entre dos tiempos: el pasado [los antes], vinculado con la negación consciente e inconsciente de la identidad mazahua; y el presente [los despueses], en donde

la identidad mazahua se enuncia públicamente y se torna como un capital cultural. Asimismo, en este episodio se exponen los primeros argumentos que indican que la experiencia en la universidad también se vincula con la transformación del espacio. Es decir, al romper con el pasado para situarse en el presente, a través de los enunciamientos públicos, los mazahuas se autoafirman como una colectividad contemporánea, coetánea a la modernidad (Fabian, 2019), que vive también en contextos urbanos, que utiliza tecnologías modernas; y no son una identidad extinta, o una cultura de museo.

En esta coyuntura, se retoman las cavilaciones de Ortner (2006, 2007) sobre la subjetividad, para argüir que la experiencia en la UIEM detona cambios sobre todo en aspectos de la percepción, los afectos, la autoestima, la seguridad personal; dando cabida a la conformación de una nueva subjetividad, en donde las personas tienen sensaciones de mayor libertad, mayor autonomía personal y consciencia positiva sobre su identidad nativa. Ello, les permite tener un mayor control cultural sobre sus conocimientos nativos. Hecho que a la postre va a ser un insumo creativo en sus diferentes proyectos y creaciones. En relación a esto, se recuperan las elucubraciones de Lloyd (2019, 2022) generadas en torno a los efectos que la UIEM ha causado en la vida de los y las egresados de las universidades interculturales. La autora, en sus conclusiones, indica que uno de los principales aportes del sistema de educación superior intercultural en México, recae en lo afectivo; argumento con el cual en esta tesis se coincide, sin embargo, estos giros afectivos se transforman en proyectos artísticos y políticos de reivindicación y revitalización. Es decir, la experiencia en la UIEM no solamente traslapa cambios a nivel afectivo, sino en lo subjetivo y en la agencia de las personas.

Un dato a resaltar de este II episodio, y que se muestra a lo largo de toda la tesis, es que las principales beneficiarias de la política educativa de educación superior intercultural, al menos en esta zona del Estado de México, han sido las mujeres. Ello ha repercutido, también en un empoderamiento femenino y la emergencia de ideologías feministas, adheridas en sus posicionamientos y proyectos personales, aunque a veces, no se habla como tal de una postura política feminista; al menos no en las narrativas de mis interlocutoras.

El episodio III: << Nuevas Mazahuidades, o mazahuidades renovadas >> plantea la hipótesis que indica que, las experiencias del episodio anterior son una muestra empírica

que demuestran que no se puede hablar de la identidad mazahua, ni de la cultura mazahua como un todo homogéneo, más o menos coherente. En este sentido, se propone utilizar la categoría mazahuidades como un neologismo que permite describir y comprender de una manera más abierta y heterogénea a la identidad mazahua en la contemporaneidad, asumiendo que ella se compone en las prácticas y no es una cualidad dada. El neologismo está compuesto por la palabra "mazahua", la cual hace referencia a una cultura, a un pueblo y a una identidad etnopolítica, y el sufijo "idad", que denota una cualidad que puede ser dada o adquirida, y que distingue a una persona.

Para sostener el argumento se recurre a las cavilaciones de Pratt (2010), Merlan (2010), De la Cadena y Starn (2010) y López Caballero (2016) sobre la indigeneidad, concepto que tiene muchas acepciones, pero que, para esta tesis, se entiende como una fuerza generativa y consciente que impulsa a las personas para que ellas y ellos construyan cosas, elaboren discursos y proyectos de revitalización y reivindicación de su identidad nativa, e imaginen el futuro de esta identidad sin estar atados a los índices de la tradición. Además, se propone que la categoría mazahuidades, tiene una doble dimensión analítica, como agencia y como subjetividad. En tanto, subjetividad, ésta va a estar limitada o impulsada, hasta cierto punto, por condiciones sociales, históricas y políticas no elegibles. Hecho que se demuestra en el argumento de esta tesis, ya que se indica que esta subjetividad deviene como efecto colateral de la apertura de la UIEM en 2003. En tanto agencia, se ve materializada en las diferentes creaciones registradas a lo largo de esta tesis, y en las nuevas profesiones y oficios a los que se dedican los y las interlocutoras de esta investigación.

Ahora, el episodio IV: << Aproximaciones a las nuevas materialidades entre los mazahuas >> presenta una discusión centrada en las relaciones que las personas entablan con sus creaciones, asimismo, se destaca el papel que juegan las tecnologías modernas, su apropiación y uso, en delinear la subjetividad de las personas, pero también en cómo estas creaciones modifican elementos de la cultura mazahua, adaptándola a circunstancias del presente (Miller, 2005, 2013).

En este episodio, además, se destaca el papel que juegan las materialidades digitales y no digitales en la conservación, vitalidad y transformación de conocimientos nativos. Siguiendo el argumento de Sahlins (1999), se arguye que las tecnologías actuales, como los

smartphones, las computadoras, el internet, las plataformas de interacción social como Facebook y WhatsApp, están funcionando no solo como mediadoras de los conocimientos y la lengua de los mazahuas, sino como una manera de crear desde ellas, para actualizar y darle continuidad a esos conocimientos. En términos generales, este apartado de la tesis desglosa el proceso de cambio cultural que está viviendo la cultura mazahua y los individuos que se asumen como parte de este grupo. En este sentido, lo escrito en este episodio da cuenta de la habilidad técnica que los jóvenes mazahuas han ganado, en relación al uso de ciertas tecnologías, a partir del ingreso a la UIEM. De ello, deriva el argumento que indica que la profesionalización de las juventudes indígenas modifica su posición de solo ser consumidores de elementos culturales externos, transformándolos en creadores. Condición que se traslapa a una mejora en las habilidades de control cultural de elementos externos. Con ello, se crítica las ideas que indicaban que las tecnologías modernas y la educación escolarizada occidental únicamente tienen un papel en la aculturación y desindianización de los pueblos.

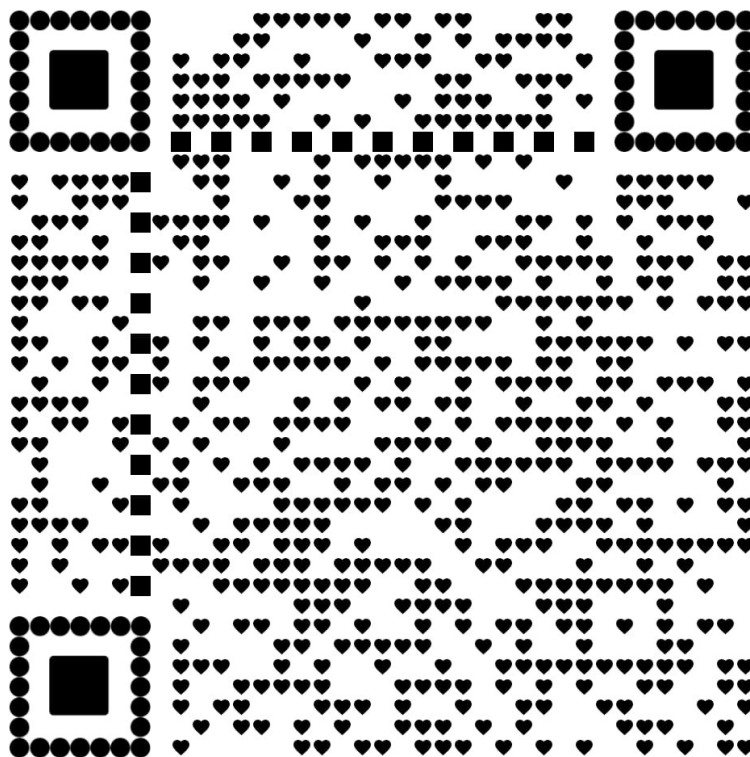
En el último episodio, V: << Afectos, mazahuidades y atmósferas >> siguiendo, principalmente, los argumentos de Doreen Massey (2004, 2012, 2016), se formula el supuesto que indica que, como efecto de los posicionamientos públicos de las mazahuidades, el internet y las tecnologías digitales, las producciones creativas desarrollados por los interlocutores, y la propia influencia de la UIEM, en torno a la instauración de una narrativa sobre la promoción de la diversidad cultural y el valor de los conocimientos mazahuas; en el norte-oeste del Estado de México está surgiendo un nuevo espacio mazahua, que va más allá de las categorizaciones geográficas y territoriales definidas como etnoregión. Se argumenta que, al redefinirse los criterios que definían a la identidad y a la cultura mazahua, siendo el territorio uno de los más importantes, el espacio también se transforma. En yuxtaposición con dicha hipótesis, se argumenta que, a raíz de la conjugación y sobreexposición de lo mazahua, como un argumento constante tanto en lo material, como en lo discursivo, en el norte-oeste del Estado de México va apareciendo una atmósfera afectiva en donde afectos como el orgullo, la nostalgia, etc., se ven inmiscuidos. Estas aserciones fueron elaboradas tomando como base las interacciones y la movilización de los afectos que ocurren en páginas y grupos de Facebook dedicados a difundir la cultura mazahua. Aunado a ello, se recurrió a la información obtenida de los ejercicios de

fotoelicitación y a las impresiones que mi persona captó en varias partes de la zona norte-oeste del Estado de México, mientras realizaba está investigación.

Para cerrar, se indica que en el apartado Conclusiones, se hace un escrutinio general de las hipótesis vertidas en cada uno de los episodios, se evalúa si estas son, o no, factibles para la investigación propuesta. Además, se plantean una serie de interrogantes que surgieron luego de terminar el documento total de la tesis. Dejando en claro que esta tesis, no es un argumento final sobre la investigación antropológica, etnográfica y cultural sobre la cultura mazahua contemporánea; se destaca que, aún bajo las limitantes de interacción que surgieron debido a la pandemia de Covid-19, a partir de los datos recopilados, se logró aterrizar y discutir varios temas vinculados con los procesos de reivindicación y revitalización alrededor de la lengua y la cultura mazahua.

Los anexos de esta investigación se encuentran alojados en el archivo digital creado para fines de divulgación de las creaciones documentadas en este proceso. El lector o lectora de esta tesis puede acceder a ellos siguiendo el código QR que se encuentra al inicio de cada episodio, o cortando y pegando en el buscador de su preferencia, la liga expuesta en la página 13 de esta introducción.

* Esta investigación fue escrita y realizada por Eleazar Valle Pineda, investigador de origen otomí, que actualmente radica en su pueblo de origen: San Pablo Autopan, Toluca, Estado de México; con información y datos de personas que, la mayoría, se adscriben al grupo cultural mazahua. En la tesis, algunos nombres fueron ficcionados por sugerencias de algunos de los aquí nombrados. Las erratas y sesgos analíticos son responsabilidad del autor.

Episodio I. Del Movimiento Indígena Mazahua a la Universidad Intercultural del Estado de México

Este primer episodio de la tesis tiene un doble objetivo. El primero es historizar las acciones y las propuestas del Movimiento Indígena Mazahua (MIM) en los ámbitos de educación, la política y lo ideológico. Esto permitirá trazar y hacer inteligible las conexiones entre un movimiento indígena local y la política indígena nacional impulsada desde el Instituto Nacional Indigenista (INI), durante los años setenta y hasta los primeros años del siglo XXI; periodo histórico en el que la política nacional indígena sufre una transición del indigenismo a la indigeneidad (Zárate, 2019). El segundo objetivo es mostrar las conexiones de las propuestas del Movimiento Indígena Mazahua con el proyecto de la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM), para contrastar y comparar los puntos de acuerdo y desacuerdo en ámbitos como la representación indígena y la reivindicación de lo mazahua en el norte-oeste del Estado de México.

Celote Preciado (2013) ha sostenido que la Universidad Intercultural del Estado de México es una institución que surge de la influencia de las movilizaciones indígenas de finales de los años ochenta y los primeros años de los noventa, en especial, por la fuerza de la emergencia del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Sin embargo, el

argumento desarrollado en esta tesis es que, en su materialidad, diseño, intención política e ideológica la UIEM condensa más las propuestas del Movimiento Indígena Mazahua en materia de reivindicación indígena, que a los del EZLN, o alguna otra lucha indígena local. Esto la va a confeccionar como una institución mayormente vinculada a los intereses de los mazahuas que a los de los otros pueblos indígenas que radican en el Estado de México. Por lo tanto, sus efectos van a ser más palpables en la transformación de la cultura, identidad y subjetividades mazahuas que en otras identidades, subjetividades, cultura y regiones indígenas del mismo Estado de México.

Para la composición de este primer episodio se retoma información de fuentes primarias y secundarias. Las primarias están constituidas por entrevistas realizadas a actores que estuvieron involucrados directamente con el Movimiento Indígena Mazahua como: Isaías Posadas, Julio Garduño Cervantes (†) [aunque con él no se pudo hablar directamente porque hace años que falleció, sin embargo, su esposa accedió a platicar], Samuel Esquivel, Irene Téllez, Francisca Feliciana García y Javier Contreras. Asimismo, por entrevistas realizadas a personajes ligados a la historia de la creación y primeros años de vida de la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM) como: José Dolores Garduño, Antolín Celote Preciado, Fausto Guadarrama, Felipe González Ortiz, Francisco Monroy y Francisca Feliciana García. Las fuentes secundarias están compuestas de información extraída de materiales bibliográficos, fotografías y panfletos que hacen referencia al Movimiento Indígena Mazahua, así como a los primeros años de la Universidad Intercultural del Estado de México. Asimismo, se destacan algunos datos obtenidos de entrevistas realizadas a los investigadores nativos: Juan Ancelmo González, Fausto Guadarrama, Margarita de la Vega y Esteban Segundo Romero; y al ex cronista municipal de San Felipe del Progreso: Miguel Nolasco.

Se advierte que, por la contingencia de la pandemia de Covid-19, algunas entrevistas realizadas para este episodio de la tesis se llevaron a cabo vía telefónica y en videollamada. Posteriormente, una vez que disminuyó el número de contagios y las restricciones de interacción por el Covid-19, con algunos actores fue posible platicar e interactuar físicamente.

Por lo anterior, se indica que el episodio está estructurado en tres partes. En la primera se expone la historia del Movimiento Indígena Mazahua: cuándo, por qué y por

quiénes surge; sus propósitos y objetivos. En este mismo apartado, se contextualiza al MIM frente a los cambios en la política indígena nacional e internacional; y se ahonda en su praxis para explicar su organización, ideología y su legado materializado principalmente en los documentos: "Educación bilingüe y pluricultural en las regiones indígenas" (1977) y "Pacto del Valle Matlatzinca" (1977); arquitectónicamente en el Centro Ceremonial Mazahua; y afectivamente en el poema ¡Soy Mazahua! (1982), escrito por uno de los líderes del MIM. La segunda parte del episodio se enfoca en describir brevemente la historia de la Universidad Intercultural del Estado de México: cuándo, por qué y por quiénes surge; y sus propósitos y objetivos. La última parte del episodio profundiza en discutir y poner en perspectiva los puntos de coincidencia y disonancia entre ambos proyectos para argumentar como se han delineado los significados de la reivindicación y representación de lo mazahua en el norte-oeste del Estado de México, así como los efectos directos que la postura ideológica y las narrativas promovidas desde la UIEM ejercen sobre las subjetividades de los y las egresadas de origen mazahua.

1.1. Voces testimonio del Movimiento Indígena Mazahua

> La primera vez que quien escribe esta tesis [Eleazar Valle Pineda] escuchó sobre el Movimiento Indígena Mazahua fue allá por 2013, cuando estudiaba la licenciatura en antropología social en la ciudad de Toluca. Un grupo de compañeros y compañeras realizaron una serie de acciones dentro de la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México, para invitar a otros estudiantes a volverse conscientes y participar en la lucha de resistencia que desde 2007 los comuneros de San Francisco Xochicuautla, Lerma, Estado de México, estaban realizando en contra de un proyecto carretero que buscaba atravesar los bosques del Lerma, sin una consulta previa, libre e informada y sin un pago digno por sus tierras. Una de las acciones que realizaban los "compas", como se hacían llamar, era pasar de salón en salón e interrumpir la clase del profesor en turno para dar un mensaje sobre el por qué los antropólogos en formación debíamos estar del lado de los pueblos indígenas. Su exposición continuaba con la lectura del Pacto del Valle Matlatzinca — un documento redactado por el profesor Julio Garduño Cervantes, leído en octubre de 1977 en las instalaciones de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, y firmado con sangre por algunos representantes de los cuatro pueblos indígenas del Estado de México: otomíes, mazahuas, tlahuicas y matlatzincas. El argumento de estos "compas" era que la Facultad de Antropología, de la Universidad Autónoma del Estado de México, fue creada como respuesta a las demandas que los pueblos indígenas del Estado de

> México expusieron a través del Pacto del Valle Matlatzinca. Por lo tanto, según estos "compas", los antropólogos del Estado de México teníamos una deuda histórica con los pueblos indígenas, misma que se podía saldar, en parte, uniéndonos a la digna resistencia de los comuneros de San Francisco Xochicuautla. Así, durante un par de años más continué escuchando el mismo argumento. En las pláticas y en las clases, los "compas" que simpatizaban con la resistencia de los comuneros invocaban recurrentemente lo escrito en el Pacto del Valle Matlatzinca. Empero, en esas pláticas también pude reconocer que nadie de los compas conocía exactamente quien había escrito dicho texto, aunque se intuía que fue redactado por un indígena — de cualquier pueblo, no importaba. También, en esas interacciones supe que esos compas habían extraído dicho argumento de un texto popularmente conocido como el Libro Rojo; escrito por Leif Korsbaek, Tonatiuh Romero y Alberto Castaños en 2002; libro que narra la historia de la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México. (Notas de trabajo de campo, diciembre 2021).

La anterior anécdota me sirve para ejemplificar la trascendencia temporal y espacial de los discursos, narrativas y documentos producidos por los integrantes del Movimiento Indígena Mazahua (MIM) en los años setenta, así como su movilización e invocación en contextos y situaciones de disputas entre el Estado, empresas y las poblaciones indígenas. De igual manera, la anécdota muestra la importancia y lo icónico que fue el MIM para la construcción de un imaginario indígena estatal.

Ahora, un tema a ponderar es que, si bien es cierto que el MIM es bastante conocido en sectores politizados de indígenas e investigadores interesados por la política indígena en el Estado de México, la población indígena y no indígena contemporánea conoce poco o nada de su legado. No obstante, en el norte-oeste del Estado de México aún sobreviven algunas personas partícipes de ese Movimiento. De hecho, yo mismo, cuando me instalé, en julio de 2020, en San Felipe del Progreso para mi trabajo de campo, poco sabía del MIM, e ignoraba sus conexiones con otros proyectos locales más contemporáneos centrados en la reivindicación indígena. Con el paso del tiempo, durante los primeros meses de mi estadía de campo, las conexiones se fueron desvelando gracias a las varias y largas conversaciones entabladas con varios actores, entre ellos, con Miguel Nolasco, cronista emérito de San Felipe del Progreso.

El primer contacto que tuve con Miguel Nolasco fue circunstancial. Mientras tomaba fotografías de los murales que rodean el centro urbano de San Felipe del Progreso, me topé con un muralista de origen venezolano, conocido como Chema. En ese encuentro Chema y yo entablamos una breve conversación, mientras él pintaba un mural sobre una de las paredes del *garaje* de una vieja casa situada en la calle de La Paz, paralela a una de las

avenidas principales del centro urbano de San Felipe del Progreso. Esa casa es el Museo del Cronista Dra. Diana Casas, único museo de San Felipe del Progreso. El museo es privado, pertenece a Miguel Nolasco, ahí se resguardan objetos como cuadros, fotografías de la vida cotidiana y las fiestas de San Felipe del Progreso, ropa, libros, monedas extranjeras, máquinas de escribir, viejas planchas de metal, entre otros objetos. Más que un museo el lugar parece una vieja bodega con objetos de todo tipo. Ahí, esa primera vez, que por coincidencia llegué al museo, miré las primeras fotografías de los integrantes del MIM, aún sin saber quiénes eran. Esa información la supe días después al hablar con Miguel Nolasco.

En la primera conversación Nolasco me habló de los personajes ilustres de San Felipe del Progreso, de la historia del municipio y su transformación. Al cuestionarle sobre el papel de los mazahuas en la historia local, Nolasco sostuvo que para él los mazahuas no son originarios de San Felipe del Progreso, sino que vienen de Jocotitlán, Ixtlahuaca y Toluca. En la colonia fueron introducidos por los españoles a los pueblos que rodean la cabecera de San Felipe del Progreso. De esta manera, para el cronista San Felipe del Progreso no tiene un origen indígena, sino uno mestizo. Entonces: ¿por qué se dice que San Felipe del Progreso es el "corazón" y uno de los centros de la cultura mazahua? Para Nolasco, esta idea fue introducida en los años sesenta por un grupo de políticos encabezados por Gumersindo Ruíz Moreno y agrupados en el Frente Revolucionario Indígena de San Felipe del Progreso (1964).[2] Años más tarde, la idea fue retomada por un grupo de profesores rurales interesados en acceder a puestos políticos, quienes encabezados por Julio Garduño Cervantes dieron origen al Movimiento Indígena Mazahua. Después de esta explicación, Nolasco me mostró algunas fotografías que se resguardan en su museo, en donde se muestra a Julio Garduño Cervantes con algunos de los personajes que lo acompañaron en su movimiento como: Isaías Posadas, Tomás Esquivel, Samuel Esquivel, Benito Hernández, entre otros. Después de mostrarme las fotos Miguel Nolasco me dijo que algunos de ellos seguían con vida, y me dio información para ponerme en contacto con ellos.

De todos, con el primero con quien pude conversar fue con Isaías Posadas. Posadas vive cerca de un paraje conocido como El crucero de Carmona, en San José del Rincón,

2 Según datos obtenidos en el archivo municipal de San Felipe del Progreso, el Frente Revolucionario Indígena de San Felipe del Progreso era adherente al Partido Revolucionario Institucional [consultados en septiembre de 2020].

Estado de México. El 28 de septiembre de 2020 hice el primer intento de buscarlo y platicar con él, aunque no lo encontré. Sin embargo, siguiendo las instrucciones de Nolasco, di con su casa, encontré a su hija y ella me recomendó volver después. 20 días después volví, lo encontré y me presenté, también le dije quién me había dado su dirección y muy amablemente me recibió. Comenzamos a charlar e inmediatamente le dije que quería que me contara sobre su participación en el Movimiento Indígena Mazahua. Velozmente Posadas comenzó a narrar cómo y por qué se había integrado al movimiento,

> En aquellos años era una vergüenza ser mazahua, hablo de los setenta, esta zona estaba llena de usureros, los de razón, que explotaban a los indios. Yo en esa época estaba en la prepa y no sabía mucho de la situación, fue el profe [Julio Garduño Cervantes] el que me jaló. El profe ya tenía arrastre desde los años sesenta, incluso entre los caciques como Lauro Millán, quienes asimilaban que Julio tenía razón. Con el movimiento lo que se quería era liberar al pueblo mazahua y que se defendieran de las injusticias. Pero el baluarte de Julio era cuidar el dialecto y las tradiciones para que no se perdieran. Muchos llegamos al poder, uno de ellos fui yo, gracias a la plataforma política que abrió Julio, nos fuimos turnando, pero Julio nunca nos pidió nada, como regidor nunca me dijo dame una quincena para el mantenimiento del movimiento (Grabación de conversación personal, octubre 2020).

Isaías Posadas puntualiza que fue Julio Garduño por quien se emprendió el Movimiento Indígena Mazahua, con los propósitos de que la lengua — que Posadas nombra como dialecto — y las tradiciones mazahuas no se perdieran.[3] Asimismo, el movimiento aspiraba a parar con las relaciones de injusticia entre indígenas y no indígenas. Para ello, la llegada al poder de adherentes al MIM era crucial.

Después de dialogar con Isaías Posadas, dialogué con Irene Téllez, una de las pocas mujeres que participaron en el movimiento y que no era familiar cercana ni pareja de algún miembro del MIM. El encuentro con esta mujer fue una serendipia. El mismo día que había ido a dialogar con Posadas, pasé a comer a un restaurante que está a la orilla de la carretera: de San Felipe del Progreso a San José del Rincón. Allí, mientras esperaba la comida, me puse a escuchar mis notas de voz para transcribirlas a mi libreta de campo, las notas hacían referencia a mi interés por el Movimiento Indígena Mazahua. Esas notas las escuchó doña Irene, quien era la dueña y cocinera del negocio. Así, cuando sirvió la comida, se me acercó y me dijo: "¿hey, por qué estas interesado en el Movimiento Indígena Mazahua?"

3 Garduño Cervantes dedicó una parte de su vida a la documentación de fiestas patronales de varios pueblos mazahuas. La filmoteca de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) tiene una colección se compone de 212 rollos de películas en formato Súper 8mm, en color, sin sonido, con una duración de 3 minutos, filmados entre los años de 1976 y 1983.

Añadiendo que ella había participado. Ese comentario fue la antesala para que yo le preguntara cómo y de qué manera participó dentro del MIM.

> A mi don Tomás, que es mí vecino, fue quien me invitó a participar y yo le dije que sí. Es así como empecé a participar dentro del movimiento indígena mazahua, eso fue en los setenta. Ya cuando yo estaba participando surgió un problema en la clínica de San Felipe, que antes era una clínica gratuita pero el Instituto Nacional indigenista se la quería llevar a Chiapas, pero nosotros como movimiento indígena mazahua la peleamos para que no se la llevaran. Te digo, a mí me invitó el profesor Tomás, yo iba sola, pero iba mucha gente con el movimiento. Yo me animé a participar porque cuando yo era niña a mi madre la encarcelaron, por una injusticia, ese fue el motivo porque entré al movimiento indígena. Todo eso ocurrió en los setenta, no recuerdo exactamente los años, pero por esos años vino por primera vez López Portillo a la zona mazahua, a Carmona, vino al centro ceremonial en el 78 o 79, tengo un folleto, de hecho, yo fui la primera mujer que lo recibió con el traje tradicional y mis aretes revolucionarios de cuando estaba dentro del movimiento, yo estuve como cuatro o cinco años, el maestro Julio tenía muchas fotografías, pero se perdieron y no sé dónde quedaron. (Grabación de conversación personal, octubre 2020).

El comentario de doña Irene Téllez confirma que la temporalidad de las acciones generadas desde el MIM ocurre en un lapso de tiempo entre finales de los años sesenta y casi toda la década de los setenta. Además, se acentúa en los nombres de los dos líderes del movimiento: Tomás Esquivel y Julio Garduño. Asimismo, aunque no lo expresa explícitamente, doña Irene indica que uno de los objetivos por los que surgió el MIM fue hacerles frente a las injusticias que padecían los mazahuas del norte-oeste del Estado de México. Otro dato a destacar del comentario de Téllez es que la participación de miembros del MIM en eventos de proselitismo partidista y activismo político fue delineando localmente las formas de representar lo mazahua en escenarios públicos y políticos; formas que han trascendido al tiempo, al espacio y que han abonado a la creación un imaginario estereotípico sobre los mazahuas. Por ejemplo, Téllez narra que en la visita del presidente López Portillo en febrero de 1977, al recién construido Centro Ceremonial Mazahua, para el II Congreso de Pueblos Indígenas, ella tuvo que ir vestida con la indumentaria tradicional mazahua y usar aretes que ella nombra como “revolucionarios”. Esta práctica de usar el ajuar mazahua en eventos políticos se institucionalizó desde aquella época y a la fecha se sigue realizando, a tal grado que algunos de los interlocutores más jóvenes de esta tesis han nombrado este acto como ponerse un “disfraz mazahua” — en los episodios siguientes se abordará con mayor profundidad esta idea.

La tercera persona con quien entré en contacto y pude dialogar fue don Samuel Esquivel, hijo del primer jefe supremo mazahua, Tomás Esquivel.

Isaías Posadas fue quien me habló de Samuel Esquivel, incluso me llevó en su automóvil hasta su casa. Yo visité a don Samuel Esquivel en noviembre de 2020, llegué a su casa, pregunté por él y una de sus hijas respondió para después ir a hablarle. Cuando salió don Samuel Esquivel, me presenté y le externé el motivo de mí visita, él amablemente me invitó a pasar al solar de su casa para conversar.[4] Ahí comenzamos a charlar sobre el MIM, le pregunté cómo fue su participación en el MIM y por qué había surgido, a lo que respondió:

> El movimiento surge porque veíamos que estábamos muy marginados los mazahuas, el profesor Julio Garduño invitó a varios compañeros, a mi papá que también era profesor y a otros profesores de educación bilingüe. Unos hasta llegaron a ser presidentes municipales, jueces, diputados, suplentes de diputados y regidores. Mi papá fue regidor, no quiso ser diputado, no quiso ser presidente, las cosas se daban, pero él no quiso, él mejor quiso que el gobernador [Jorge Jiménez Cantú] ayudara a la gente. Tomás Esquivel era gente que venía de la pobreza, entonces su mirada era ayudar a los pobres, al indígena mazahua. (Grabación de conversación personal, noviembre 2020).

La opinión de Samuel Esquivel coincide con las anteriores, que señalaban que el MIM surge para hacerle frente a las desigualdades y marginación que padecían los mazahuas, para ello alcanzar posiciones de poder era un objetivo central dentro del movimiento. También Esquivel desvela que el MIM surge desde una organización de profesores bilingües. Por ello varias de sus propuestas ponen especial énfasis en la educación, como una herramienta para superar las condiciones de desigualdad que viven los pueblos indígenas.

Los tres comentarios, hasta ahora expuestos, brindan un panorama general de lo que fue el MIM, quienes eran sus líderes, su temporalidad y sus objetivos. De igual manera, se hace referencia a que los líderes del movimiento buscaban acceder a distintas posiciones dentro de las estructuras del gobierno para desde ahí poder generar cambios para mejorar la vida de los mazahuas del norte-oeste del Estado de México. Para lograr esos objetivos, fue fundamental establecer vínculos con aliados políticos no indígenas, colocados en puestos de toma de decisión, como los presidentes, gobernadores, alcaldes y diputados.

---

4 Con Samuel Esquivel platiqué alrededor de tres veces, en tres visitas que hice a su casa. En ellas, me presentó a su esposa, a alguna de sus hijas y nietos, y me invitó a comer en su casa.

La última de las personas con quien pude entrevistarme — de las que Miguel Nolasco me dio referencias — fue la señora Francisca Feliciana García, viuda de Julio Garduño Cervantes. A ella la contacté a través de mensajes de Facebook. Francisca Feliciana García es originaria de Temascalcingo, Estado de México, pero actualmente radica en la ciudad de Toluca. Después de entablar algunos comentarios vía mensajes de Facebook, la señora García accedió a una entrevista. Sin embargo, ella solicitó que fuera de manera presencial y no virtual como se le había propuesto. Así pues, acordamos un primer encuentro para inicios de octubre de 2020 en un café del centro de Toluca.[5] En este encuentro Feliciana García me platicó de cómo experimentó el MIM y me brindó información precisa de fechas y eventos importantes en su historia,

> El Movimiento Indígena Mazahua surge en febrero de 1974, por empuje de Julio Garduño, que en ese momento era suplente de diputado por el PRI [Partido Revolucionario Institucional]. En esa época Luis Echeverría visitó la ex hacienda de Solís, Temascalcingo, ahí se empiezan a reunir varios líderes para plantear varias problemáticas de los pueblos. De ahí vienen esos primeros pasos del movimiento, hasta aterrizar en diciembre de 1974, cuando se organiza, ya con delegados, comisariados ejidales y líderes comunitarios, en Temascalcingo, una reunión. En el teatro Salomé Chaparro se reúnen varios líderes comunitarios, y ahí nace el movimiento indígena mazahua. Fueron representantes de Villa Victoria, San Felipe, Jocotitlán y otros municipios, en verdad que ya era un grupo grande (Conversación personal, octubre 2020).

La información que brinda la señora García precisa la fecha y el origen del MIM: diciembre de 1974, en Temascalcingo, Estado de México, lugar de donde era originario Julio Garduño Cervantes. Asimismo, su información desvela la conexión directa entre sus líderes — porque no solamente Julio Garduño era aliado del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y de la Confederación Nacional Campesina (CNC), sino muchos de los integrantes del movimiento pertenecían también al PRI[6] — con figuras del *establishment* político como los expresidentes Luis Echeverría (1970-1976) y López Portillo (1976-1982), y el ex gobernador del Estado de México Jorge Jiménez Cantú (1975-1981), entre otros.

De esta manera, se argumenta que la emergencia y vigor del MIM ocurre durante los setenta. Como resultado de esas conexiones se da la institucionalización de la figura de

5 También con Francisca Feliciana García pude platicar más de una ocasión. Los primeros encuentros fueron en lugares públicos. Empero, a lo largo del tiempo logramos entablar una relación de confianza, esto me permitió que ella me donará algunos materiales del archivo de su difunto esposo.

6 La información de que Julio Garduño pertenecía al PRI y a la CNC se obtuvo de los documentos consultados en el archivo municipal de San Felipe del Progreso [septiembre, 2020]. Asimismo, personalmente Samuel Esquivel, Irene Téllez y Isaías Posadas me comentaron que ellos eran priístas.

los jefes supremos y la consolidación de algunas de las propuestas de política pública generadas desde el MIM, pero también esto ocurre gracias a la coyuntura nacional de transformación en la política indigenista de la época, y a una serie de circunstancias y movimientos sociales globales que en esos años se estaban dando (De la Cadena y Starn, 2010).

1.1.1. Cruces entre el Movimiento Indígena Mazahua y el Movimiento Nacional indígena

De acuerdo con Sarmiento (1985: 202) en el gobierno de Luis Echeverría la política indigenista en México dio un giro del paternalismo recalcitrante hacia una política en donde los indígenas sean partícipes de su propio desarrollo. Proceso que Recondo (2007) ha denominado como indigenismo de participación. Este giro ocurre, como lo argumentan Korsbaek y Sámano-Rentería (2007), por la crisis institucional del indigenismo mexicano. Así, intentando sortear esa crisis, Echeverría nombra al doctor Gonzalo Aguirre Beltrán director del Instituto Nacional Indigenista (INI) e inyecta más recursos económicos al instituto.

La política indigenista de aquellos años, parecía concentrar sus esfuerzos en los ámbitos de tenencia de la tierra y en la organización indígena. Lo cual no fue así. De hecho, en 1974, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, auspiciado por el gobernador del estado y con presencia del obispo Samuel Ruiz, se efectúa el Primer Congreso Indígena. En este evento, los participantes demandan al gobierno acceso y tenencia de las tierras para poder comercializar sus productos agrícolas sin intermediarios. Según Recondo (2007: 49) en este congreso las demandas centrales no fueron las educativas ni culturales. Por ello, dicho evento fue considerado como una manera de retar al gobierno.

Así pues, como estrategia para contener las movilizaciones y expresiones políticas indígenas que reclamaban al gobierno un mejor trato, eliminar las condiciones históricas de explotación y solicitar el manejo propio de sus tierras; el gobierno aumenta el presupuesto del Instituto Nacional Indigenista, con ellos se abren nuevos centros coordinadores

indígenas.[7] Empero, a la luz de esta estrategia, las movilizaciones indígenas acuciaron. Por eso el gobierno de Echeverría opta por promover su propia organización indígena.

De esta manera nace, el Movimiento Nacional Indígena. Organización que se hace visible en el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en Janitzio, Michoacán, en 1975. Según Stavenhagen (2013, p. 36) en este congreso aparece el "Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, compuesto de Consejos Supremos Indígenas regionales, la mayoría controlados por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y la Coordinación Nacional Campesina (CNC). Retomando el modelo cardenista, el Movimiento Nacional Indígena va a efectuar algunos congresos en donde concurren organizaciones indígenas cercanas al gobierno. El primero se realiza en Pátzcuaro, Michoacán, y el segundo en San Felipe del Progreso, Estado de México.

Empero, según Sarmiento (ídem, p. 204), el Movimiento Nacional Indígena se conforma de una mayoría de profesores rurales quienes impiden la contribución amplia de otros sectores indígenas. Así desde este movimiento se va a afirmar que los principales problemas de los indígenas son el educativo y la participación en la vida política; soslayando las demandas de tenencia de la tierra. En palabras del profesor José Ojeda Jiménez, fundador del Movimiento Nacional Indígena, el objetivo de esta organización era reivindicar al indio. Sin embargo, desde una postura catastrófica, el dirigente afirma que "aún con todo lo que se haga, el indio va a desaparecer por una simple ley natural; porque un terremoto no se puede detener" (Mejía Piñeros y Sarmiento, 1987, p.157).

Hasta aquí cabe subrayar un dato, en el contexto del norte-oeste del Estado de México, a diferencia de otras regiones con presencia indígena, la política indigenista integral estuvo ausente durante largo tiempo. De hecho, el Centro Coordinador Indigenista de la zona mazahua se abre hasta 1972[8], en el municipio de Atlacomulco, como parte del incremento de fondos que Echeverría hace del INI. Empero, la apertura de este nuevo centro coordinador indigenista coincide con la emergencia del Movimiento Indígena Mazahua, organización que se va a constituir como el ala regional del Movimiento Nacional Indígena.

---

7 Sarmiento (1985) menciona que el periodo de Echeverría hubo una inyección económica al proyecto indigenista estatal de 40 millones a casi 500, este impulso permitió el florecimiento de diferentes proyectos, pero también limitó la autonomía del aquel entonces de las organizaciones indígenas.

8 Información obtenida en el archivo municipal de San Felipe del Progreso, datos consultados en octubre 2020.

Como ya se ha indicado el MIM, al igual que el Movimiento Nacional Indígena, surge desde la organización de profesores rurales indígenas y no indígenas. Con líderes cercanos a estructuras políticas nacionales como la CNC, el PRI, y a actores políticos no indígenas locales como Lauro Millán, Javier Contreras y el gobernador del Estado de México Jorge Jiménez Cantú. En este sentido, en concordancia con el movimiento nacional indígena, los líderes del MIM van a replicar las ideas de que: los principales problemas de los mazahuas están en lo educativo y en la participación política; y no en el acceso a la tierra y la autonomía. Así se expone claramente en los documentos: "Pacto del Valle Matlatzinca" y "Educación bilingüe y pluricultural en las regiones indígenas".

Por otro lado, las conexiones entre esos actores políticos y la sincronización de objetivos del Movimiento Nacional Indígena con el Movimiento Indígena Mazahua, se evidencian claramente en los eventos políticos en los que dirigentes indígenas y políticos no indígenas conviven y muestran públicamente sus lazos de amistad entre unos y otros. De hecho, en el discurso pronunciado durante el II Congreso de Pueblos Indígenas, Julio Garduño Cervantes nombra "kjuarma" al gobernador Jiménez Cantú, palabra que en lengua jñatrjo significa hermano. Esto es lo que dice,

> Gracias al primer gobernante, que en la historia del Estado de México rechaza la interpretación colonialista acerca de los grupos étnicos, nuestro "kjuarma" el doctor Jorge Jiménez Cantú (Gobierno del Estado de México, 1977, p. 20).

Empero, el reconocimiento que Garduño hace públicamente a Jiménez Cantú no es solamente de una formalidad política y protocolaria, al llamarlo "kjuarma" Garduño Cervantes afirma una cercanía de amistad entre el gobernador y varios de los líderes del MIM. Esta cercanía se vuelve más inteligible con el comentario que Samuel Esquivel emite sobre Jiménez Cantú en la conversación que se tuvo con él,

> Mire aquí están el centro ceremonial [las dos fotografías ubicadas en la parte inferior derecha] cuando era jefe supremo el difunto Tomás; mi papá es el que se abraza con el gobernador Jorge Jiménez Cantú, están en una gira de trabajo. Aquí está con Julio Garduño en un evento en una escuela [fotografía situada en medio de la parte superior]. Estas fotos son los recuerdos del movimiento mazahua, todos eran amigos.

(Imagen 1. Imagen del álbum personal de Samuel Esquivel, tomada por Valle Pineda).

La fotografía a la que Samuel Esquivel hace referencia forma parte de un álbum personal que aún conserva como recuerdo del MIM. En ese álbum es posible apreciar a los diferentes actores que formaron parte de dicho movimiento, también es posible mirar las actividades que realizaban: artísticas, deportivas, reuniones con delegados, mítines políticos, entrega de apoyos.

Hasta acá, el énfasis en subrayar los vínculos entre actores políticos gubernamentales y líderes del MIM tiene como objetivo de mostrar la compatibilidad entre el proyecto gubernamental indigenista con el movimiento indígena mazahua. Esto revela que, la influencia del MIM, en los años setenta, en el norte-oeste del Estado de México, se debió en gran parte por injerencia gubernamental, no es casual que después de que Jiménez Cantú y López Portillo salen de sus cargos en 1981 y 1982, el MIM pierda vigorosidad.

Pero ¿esto qué implica? Que el MIM tuvo poca autonomía, sin embargo, la cercanía con el gobierno brindó la posibilidad de colocar a sus miembros, algunos de origen mazahua, en puestos dentro de la estructura gubernamental, para desde allí promover formas y discursos reivindicativos, mismos que han traspasado el tiempo y el espacio. Empero, su cercanía con el gobierno no desestima el legado político e ideológico del MIM, ni su importancia para hacer visible al pueblo mazahua, grupo étnico que por años fue ignorado e invisibilizado (Iwańska, 1972).

1.1.2. El legado del Movimiento Indígena Mazahua, su postura ideológica y la reivindicación de lo mazahua

De acuerdo con Garduño Cervantes (1993) el Movimiento Indígena Mazahua, en su posicionamiento político e ideológico, retoma algunos puntos enunciados durante el Congreso de Chiapas. Estos puntos fueron trasladados al contexto del norte-oeste del Estado de México y discutidos en la reunión nombrada: Pensamiento, voz y acción mazahua, realizada en diciembre de 1974 en Temascalcingo, Estado de México. Allí Julio Garduño Cervantes propone elegir a varios representantes para la formación del Consejo Supremo Mazahua, organismo desde el cual, se buscaría gestionar que el gobierno cumpliera las demandas de educación y de representación indígena. Según el mismo Garduño Cervantes (ídem: 135-136) en este evento los diferentes líderes mazahuas acuerdan optar por lineamientos políticos e ideológicos de carácter antiimperialista, antirracista, con un matiz revolucionario y con un lenguaje marxista. Esto como respuesta a la situación de precariedad y explotación que vivían varias comunidades mazahuas. Así con el uso de este lenguaje y posicionamiento ideológico se construye una narrativa que reivindica la posición de los indios, desde lo afectivo, a través del orgullo. Todo con el propósito de luchar por disolver las situaciones de dominio y explotación, para ello se propone un trabajo de base en las comunidades, organizadas vía consejos comunales y dirigidos por delegados locales que dialogan directamente con las poblaciones base. Asimismo, en este foro se determina elegir a un jefe supremo mazahua y a un secretario de la organización. El profesor Tomás Esquivel fue elegido jefe supremo y Julio Garduño secretario. Ambos van a fungir como intermediarios con otras organizaciones indígenas nacionales e internacionales y con funcionarios del gobierno.

Así pues, en términos de organización política, entre los legados que el MIM dejo para la posteridad fue una estructura de organización local compuesta de consejos comunales organizados a través del Consejo Supremo Mazahua; en donde los líderes, la mayoría de ellos educados, se involucran con la población y participan de sus actividades. Asimismo, se institucionaliza la figura del jefe supremo, que se irgue como líder moral y mediador político entre los gobiernos estatal, federal y las comunidades indígenas de base. Aunque en términos jurídicos, la voz del jefe supremo no tiene peso en la toma de decisiones gubernamentales; funciona como una representación honoraria y simbólica, que, sin embargo, permite a las personas que ostentan dicho cargo una cercanía con las

estructuras dentro de los gobiernos; y en términos fácticos opera como un operador político para el poder en turno. Para Salazar-Zarco (2008, p. 701) la estrategia de politización partidista usada por algunos indígenas — como varios de los líderes del MIM — tiene la intención de obtener y/o gestionar los recursos que ellos requieren, así como promover la reivindicación y el reconocimiento indígena.

Sin embargo, la estrategia de politización no es nueva, así lo afirma la temporalidad del Movimiento Indígena Mazahua. Aunado a lo anterior, De la Cadena y Starn (2010, p. 12) indican que:

> Las raíces más inmediatas de este nuevo proceso organizativo se remontan a las protestas de las décadas de 1960 y 1970, y a los grupos indígenas que emergieron en dicho periodo de descolonización y agitación social. En este contexto, los grupos y colectivos indígenas mezclaron sus luchas de orgullo indio con las ideologías marxistas.

Esto implica que gran parte de los movimientos indígenas que se irguen a finales de los sesenta y en los setenta van a estar compenetrados con ideologías globales de corte marxista, pero aterrizados a problemáticas, demandas locales y a un orgullo étnico. Hecho que refuta el imaginario del indígena aislado. En el caso del Movimiento Indígena Mazahua esto no va a ser una excepción. De hecho, en el texto "El Movimiento indígena en el Estado de México" (1993) escrito por Garduño Cervantes y publicado en el libro "Movimientos Indígenas contemporáneos en México", coordinado por Arturo Warman y Arturo Argueta, se expone que el MIM tiene un carácter reivindicativo, su lucha es por la descolonización de las minorías y es de carácter antiimperialista. Empero, los documentos en donde más profusamente se exponen los posicionamientos ideológicos y políticos del MIM son los ya citados: "Educación bilingüe y pluricultural en las regiones indígenas" y "Pacto del Valle Matlatzinca", que ahora se exponen.

1.1.3. Los documentos del Movimiento Indígena Mazahua

Desde su consolidación como organización en 1974 y hasta aproximadamente 1982, el Movimiento Indígena Mazahua plasmó sus posicionamientos en diferentes documentos; algunos de ellos fueron elaborados en conjunto con otras organizaciones indígenas del

mismo Estado de México, mientras que otros fueron elaborados en conjunto con organizaciones extranjeras. Todos estos documentos se encuentran recopilados en el libro: "El Final del Silencio", publicado por Julio Garduño Cervantes en 1983 y divididos en tres tipos: regionales, nacionales e internacionales.

Regionales	1. Educación bilingüe y pluricultural en las regiones indígenas (1977). 2. Pacto del Valle Matlazinca (1977). 3. Llamado a las mujeres mazahuas (1981). 4. Llamado a los jóvenes mazahuas (1981).
Nacionales	1. Los Indígenas y la Reforma Política de México (1978). 2. Declaración de Temoaya (1979). 3. Carta abierta dirigida al presidente de la República, José López Portillo (1980).
Internacionales	1. Carta a los indígenas de América asistentes al XLII Congreso Internacional de Americanistas (1976). 1.1. Manifiesto de Paris (1977). 1.2. Proposiciones y resoluciones de los indios de América reunidos en el XLII Congreso Internacional de Americanistas. 2. Carta de Sucua (1977) 3. Carta abierta a los hermanos indios de América (1980) 4. Indígenas y chicanos: educación para la libertad (1980)

(Tabla 1. Elaboración propia, con información de: Garduño Cervantes, 1983).

Además de los documentos citados existen otros textos que recopilan parte de la historia del MIM y sintetizan sus objetivos como: las Conclusiones del Congreso, Centro Ceremonial Mazahua, II Congreso Nacional de Pueblos Indígenas (Gobierno del Estado de México, 1977); el capítulo V del texto "Utopía y Revolución" (Bonfil Batalla, 1981); la "Memoria del primer Encuentro sobre la cultura de la región mazahua" (Varios autores, 1985); y el capítulo 1 del texto "La comunidad Antropológica de la Universidad Autónoma del Estado de México" (Korsbaek et al., 2002). Aunado a ello, también destacan otros textos escritos por Julio Garduño Cervantes, en su faceta artística, como el cuaderno de trabajo publicado por la Dirección General de Culturas Populares: "El Himno del Movimiento Indígena

Mazahua" (1982); y los poemarios: "¡Soy Mazahua!" (1892) y "Iaraji Nguesgo/Escúchame, soy yo" (1977).

De todos los textos citados, en el norte-oeste del Estado de México, el texto más popular y de mayor vigencia es el poemario: "¡Soy Mazahua!", cuyo tema central es la identidad y las vejaciones padecidas por los mazahuas. Este poema es retomado por diferentes escuelas de educación indígena en la región para ser recitado por los estudiantes. El poema es incluso mayormente conocido que el Pacto del Valle Matlatzinca.

Versión española	Versión jñatrjo
Soy Mazahua Tú has querido negar mi existencia Yo no niego la tuya, Pero yo existo, soy mazahua. Estoy hecho de esta tierra, del aire, del agua y del sol. Soy un sobreviviente de mis antepasados Al que han heredado una cultura, una lengua, Una forma de respetar a sus hermanos. Porque yo nací para ser hermano de mis hermanos Y no esclavo de nadie. Tampoco quiero ser amo, Tú has esclavizado a mis antepasados Les has robado sus tierras, los has matado. Ahora tú me utilizas para aumentar tus riquezas, Mientras yo vivo en la pobreza. Yo construyo la casa pero tú vives en ella. Yo cultivo la tierra y la cosecho Pero tú te quedas con su producto Diciendo que yo no soy de razón, Tu eres el delincuente Pero yo estoy en la cárcel Nosotros hicimos la revolución Pero tú te aprovechas de ella. Pero aquí estoy yo. Soy mazahua Mi voz se levanta, se une a mil voces más Y todas unidas repetimos: soy mazahua. Nuestras manos sembraran para todos Nuestras manos lucharan para todos ¡Soy mazahua!	Ngezgo ri Jñatjogo Nuts'ke dya nege ra mimigo, nuzgo dya pje ri mam u a kjanu. Pe ir b' ub' ugo. ¡Ngezgo ri jñatogo! o ts' akoji un jom u, ñeje un ndajma, un ndeje ñe nu jyaru. Ngezgo ru mimi ndizi mi jingua, yo zok' uzgo na panru, na ñjaa, d'aja zets'i pa ra nee yo in kjuarma; ngezgo ru mimi pa ra kjaa nu kjuarma; Iyo mbepji yo ngistia. Dya xiri nee ra kja ndojmu. Nuts'ke exi mi yab'u yo in palego, in chjenmbi nu jomu, in p'otr'uyo. Nudya ri pekjo ngek'ua ri ju'u un merio ga kjaba mi juenzgodya. Nuzgo ri jab'a nu ngumu, pe ngets'ke in b'unk'enu. Nuzgo ri tumu un juajma ñe ri xepji, pe nutsk'e i kemege k'o nudyayo i mamuge k'u nuzgo dya ri kinchi. Nutsk'e ngeje nu mbotu te'e, pe nuzgo ngotr'koji kja pjoru. Nuzgomje ru kjajme nu nchu'u i ngezge in to'o. Pe ir b'ub'ugoba. Ngezgo ri jñatogo, na nangu nu in jñaa, ri kjulezgojme texe ra mapjujme nuzgojme ri: jñatogojme, Nuyo in dyegojme ra tumuji pa tenxe. Nuyo in dyegojme ra chunji pa tenxe. ¡Ngezgo ri Jñatjogo!

(Tabla 2. Elaboración propia, con información de: Garduño Cervantes, 1982).

En términos afectivos, el poema ahonda en la experiencia y el dolor de una persona cuya identidad étnica es negada en los encuentros con otros no indígenas. Su narrativa construye una denuncia por los malos tratos, los despojos y la violencia ejercida en contra de los mazahuas. Además, se resalta los vínculos con la identidad, la ancestralidad y los recursos naturales. Asimismo, el poema da muestra de los índices que componen la identidad del mazahua: una lengua, la ancestralidad, la relación con el ambiente natural, el trabajo agrícola y las vejaciones.

Lo llamativo del poema es que parecería que fue escrito por una persona que ha padecido todas las vejaciones narradas, lo cual no es así. Si bien es cierto que Garduño Cervantes tenía ascendencia mazahua, él nace en el barrio del Puente Andaro, Temascalcingo, el 15 de septiembre de 1940, dentro de una familia de clase media, en donde no se habla jñatrjo, aún y cuando en esa época la lengua tenía mayor vigencia (García, 2018). De hecho, la versión original del poema fue escrita únicamente en español porque Garduño Cervantes no hablaba ni escribía en jñatrjo, pero aun así a lo largo de su trayectoria se autoposicionó como mazahua. La experiencia de Garduño es el ejemplo más claro de un fenómeno reciente de autoidentificación como mazahua por parte de personas no mazahuas.

Por lo tanto, el propio Garduño Cervantes encarna parte del legado político del MIM en materia de representación indígena: proyectando una definición de lo indígena a través del índice de autoadscripción, desplazando así al marcador de la lengua.

De manera general, en todos estos textos se vaciaron las varias propuestas que las organizaciones indígenas del Estado de México, y en específico el MIM, hicieran al Estado mexicano, en materia de educación; la propuesta de un Estado multiétnico; y el papel de los indígenas dentro del espacio político. De igual manera, estos documentos exponen críticamente argumentos históricos del abandono, el despojo y la colonización que los mazahuas han padecido por parte de los no indígenas. Asimismo, las fechas de publicación de estos documentos muestran el intervalo de tiempo en que el MIM tuvo mayor fuerza (1974-1982).

A continuación, retomo dos de los documentos de mayor relevancia producidos por el Movimiento Indígena Mazahua: "Educación bilingüe y pluricultural en las regiones

indígenas" y "Pacto del Valle Matlazinca". La determinación sobre la relevancia de estos documentos se ha hecho revisando la reiteración que las diversas voces del MIM hacen sobre la educación bilingüe y pluricultural, como una estrategia para superar el "atraso" del pueblo mazahua. Asimismo, estos documentos son los más invocados y citados cuando se aborda el tema de las organizaciones indígenas en el Estado de México (Barquín, 2015; Sarmiento, 1985; Mejía Piñeros y Sarmiento, 1987; Ortiz Boza, 2019; Santana Colin, 2018). Por ello, su trascendencia no se limita a un asunto del pasado, sino ambos documentos han tenido repercusiones en la creación de un imaginario estatal sobre lo mazahua y lo indígena en el norte-oeste del Estado de México, en la formulación de políticas públicas contemporáneas, como la creación de la Universidad Intercultural del Estado de México, y en la subjetividad de personas que se autoidentifican como mazahuas en la contemporaneidad.

1.1.4. Educación bilingüe y pluricultural en las regiones indígenas

El II Congreso Nacional de Pueblos Indígenas realizado en febrero de 1977, en las instalaciones del Centro Ceremonial Mazahua, Santa Ana Nichi, San Felipe del Progreso, tuvo como anfitriones a los miembros del Movimiento Indígena Mazahua. Allí, en el espacio dedicado a la memoria del pueblo mazahua, enclavado en medio de una zona boscosa, los anfitriones propusieron en el documento: Educación bilingüe y pluricultural en las regiones indígenas, 18 puntos de acción con la intención de promover cambios en la política educativa indígena del país. Dicho documento abre con el siguiente mensaje:

> Entendemos que la educación es la base fundamental para la capacitación del ser humano. La educación es importante para nosotros los indios, y debe ser aplicada a la luz de nuestras propias pedagogías. Ya no podemos ser una masa de indios dóciles en un mundo que clama justicia. Esperamos elevarnos más en la escala de la educación para darle nuevo impulso, nuevas maneras de pensar a nuestro país. La educación es el instrumento funcional del indio, no para esgrimirla en contra de su noble cultura, ni en contra de sus sanas costumbres, sino para que su cultura sea más vigorosa. El imperialismo actual engendra contradicciones en el seno de todos los países en vías de liberación, llamados del Tercer Mundo. Estas contradicciones, a niveles nacionales, se agudizan para los grupos étnicos que existen en varios de ellos. Dentro de este marco general se ubica la realidad económica, sociopolítica y cultural de México, situación que se manifiesta en la conformación de programas educativos y de desarrollo que se realizan sin considerar la pluralidad lingüística y cultural del país. La escuela rural, por sus métodos, sus programas y su lengua no

solo busca convertir al indio en una especie de mestizo sin definición ní personalidad, sino que persigue igualmente su asimilación a la cultura occidental y capitalista. No desconocemos los esfuerzos que realiza el Estado en materia educativa. Pero creemos que los esfuerzos y recursos dedicados a la educación pueden dar mayores frutos si se toma en cuenta la realidad pluricultural de México. (Garduño Cervantes, 1983).

El mensaje es claro, los miembros del MIM proyectaban en la educación las esperanzas de los diferentes pueblos indígenas para la transformación positiva de sus condiciones de vida, sin que ésta les hiciera desplazar su cultura ni sus costumbres. En este sentido, su propuesta se centraba en la construcción de un modelo pedagógico acorde a sus condiciones sociales y culturales, desplazando el modelo de la escuela rural mexicana, con su cariz asimilacionista, por uno pluricultural y bilingüe. Por lo tanto, este documento compone una de las primeras propuestas indígenas de educación y ciudadanía culturalmente pertinente e intercultural.

De manera general, revisando los 18 puntos propuestos, se indica que las principales demandas son: la exigencia de que el gobierno incluyera a los indígenas en la formulación, diseño y acción de la política pública educativa; que el gobierno otorgue becas para formar profesionales indígenas; que lo que se enseñaba en las escuelas retomara valores locales, las pedagogías nativas, las técnicas, la lengua y los saberes de cada cultura; y que esto se llevara a las aulas utilizando el español y la lengua nativa indistintamente; por último, que el gobierno brindara los recursos necesarios — humanos, económicos y tecnológicos — para la creación de materiales didácticos de distinta índole y que éstos se puedan difundir entre indígenas y no indígenas.

Ahora, del documento destaco con mayor énfasis los puntos: 7, 9, 14 y 17, ya que son los más novedosos para la época. En términos políticos estos aluden a la formación de un tipo de ciudadanía intercultural, antes de que dicho término estuviera en boga[9]; y son los que más se apegan a la postura ideológica reivindicativa y crítica frente al gobierno.

- Pedimos el reconocimiento oficial de las lenguas nativas por el gobierno.
- Solicitamos la creación de un Centro de Estudios Etnológicos, Antropológicos y Lingüísticos, para investigar la cultura milenaria de cada pueblo indio. El mismo debe ser elegido por sabios indígenas.

---

9 Entendiendo ciudadanía intercultural como, aquella basada en un diálogo intercultural, respeto entre culturas, valoración de sus aportes en un contexto de un aprendizaje benéfico y mutuo, es decir, una nueva política de identidad en donde los indígenas no sean excluidos, ni integrados solo para asimilarlos, sino que se valore sus conocimientos y saberes (Cortina, 2006, p. 14; Dietz, 2003, p. 121).

- Proponemos la enseñanza de la historia, comenzando con historia de las culturas nativas, para así contribuir a la creación de una consciencia mexicana.
- La ciencia y la tecnología son instrumentos fundamentales en el desarrollo humano; consecuentemente deberán enfocarse hacía la problemática general del país y mejorar la forma de vivir de las clases oprimidas (Garduño Cervantes, 1983).

Estas cuatro propuestas, en específico el punto 9, se van a retomar por las autoridades de la Universidad Autónoma del Estado de México para la creación de la Escuela de Antropología, en Toluca (Korsbaek et al., 2002). Posteriormente el gobierno del estado de México va a retomar la propuesta para la creación de la Universidad Intercultural del Estado de México en San Felipe del Progreso, misma que materializa más de los puntos expuestos en el documento señalado.

1.1.5. Pacto del Valle Matlatzinca

El Pacto del Valle Matlatzinca es quizá el documento más icónico producido desde el MIM. Su relevancia general radica en materializar en papel la cooperación y coordinación entre líderes y dirigentes políticos de los cuatro principales grupos indígenas que radican en el territorio mexiquense: mazahuas, otomíes, tlahuicas y matlazincas. De igual manera, este documento ha tenido una relevancia en la construcción del imaginario indígena estatal —como lo evidencia la viñeta colocada al inicio de este episodio. Aunque también es recordado por la performance realizada en la firma de este documento, en octubre de 1977, dentro de las instalaciones de la Universidad Autónoma del Estado de México y frente a dirigentes gubernamentales: el documento se firma con sangre de los líderes del movimiento indígena del Estado de México, para resaltar el compromiso colaborativo y de lucha conjunta por sus derechos. Es un pacto entre pueblos. Según Garduño Cervantes (1983, p. 151), el acto de firmar con sangre invoca al pasado y reivindica una práctica ancestral.

(Imagen 2. Fuente: Garduño Cervantes, 1999, p. 36).

La fotografía de arriba muestra el momento preciso de la firma con sangre del Pacto del Valle Matlatzinca por los representantes indígenas: Tomás Esquivel (mazahua), Juan Vega (otomí), José Trinidad Tiburcio (tlahuica) y Ángel Sánchez (matlatzinca). En la misma fotografía, de perfil, se alcanza a ver la cara de Julio Garduño Cervantes. Asimismo, la imagen muestra que una parte fundamental en el performance es el uso y recreación de las vestimentas originarias masculinas, vestimentas que como señala Castillero Vera (2018, p. 38) se fueron perdiendo desde "los años treinta con la migración a las ciudades y la discriminación que sufrían quienes la portaban y a la necesidad de adaptarse a las costumbres urbanas". Entonces, es a partir de estos performances públicos de la indigeneidad mexiquense que se va institucionalizando y revitalizando el uso del ajuar, al menos en eventos políticos, como ya lo había señalado Irene Téllez.

Ahora, en términos de sustancia política, en el Pacto del Valle Matlatzinca se aboga por un proceso de descolonización a través del reconocimiento de la existencia indígena y de sus modos de vida dentro de los marcos del Estado nación. Con esta propuesta por primera vez en el Estado de México se esboza un modelo de estado pluriétnico y pluricultural, en donde los grupos indígenas tengan autodeterminación y libre autogestión de sus recursos naturales y humanos.

Por otro lado, el Pacto del Valle Matlatzinca está compuesto de 26 propuestas, en donde es posible identificar demandas anteriormente indicadas como: respetar los valores de los grupos étnicos; crear un modelo educativo bicultural y bilingüe; la defensa de los recursos naturales; el reconocimiento oficial de las lenguas nativas como lenguas nacionales; el acceso a la ciencia y a la tecnología; el derecho y acceso a los medios masivos de comunicación; la denuncia a los caciques usureros; el fortalecer la conciencia histórica; y la toma de consciencia de la realidad social, económica, política y cultural de México. En cambio, las propuestas más novedosas del documento son las siguientes:

- Se aboga por la autodeterminación y autogestión de nuestros grupos étnicos dentro del contexto de la Nación mexicana.
- Se lucha por una economía basada en la colectivización de la producción que es tradición en nuestros grupos, para que la tierra beneficie a todos.
- Se pugna por la aplicación real de la justicia, para erradicar los vestigios coloniales y neocoloniales que destruyen la vida social de nuestros pueblos.
- Se pugna, por la devolución y respeto de las tierras que nos pertenecen desde hace miles de años.
- Rechazamos toda planificación familiar que esté en contra de nuestra voluntad y salud, pues no queremos esclavitud genética.
- No queremos que sectas religiosas sigan penetrando en nuestros territorios, pues solo nos dividen y nos imponen formas extrañas a nuestra manera de pensar.
- Nos comprometemos por combatir la insalubridad y también el alcoholismo, que nos ha traído muchas desgracias, pues estamos conscientes que es una de las armas de los explotadores para dominarnos.
- Porque la política indigenista deje de ser paternalista, impositora, verbalista y burocratizante. Queremos una política indigenista hecha por los indígenas y puesta en acción por los mismos.
- Porque la mujer indígena de nuestros grupos tenga una igualdad de derechos y porque en los grupos étnicos tengan una mayor participación, como la ha tenido ya en la redacción de este documento.
- Hacemos nuestra la lucha de la clase trabajadora y de todos los grupos marginados que combaten los actos de etnocidio y genocidio.

Lo interesante del documento, y de estos puntos que se destacan, es que no solo se enlistan una serie de demandas que las organizaciones indígenas hacen a los gobiernos estatal y federal, sino que los líderes indígenas involucran un compromiso de participación para que las situaciones que les aquejan disminuyan. Por ello el pacto de sangre. Asimismo, los puntos 2, 5, 6 y 7 engloban la propuesta del modelo plurinacional y un nuevo ejercicio de ciudadanía para las poblaciones indígenas. Por su parte, en los puntos 10, 15, 17, 20, 22 y 26 se exponen los posicionamientos frente a asuntos como la política de planificación

familiar; la participación más activa de los indígenas en el diseño e implementación de las políticas dirigidas hacia ellos; se denuncia la participación de organizaciones religiosas como El Instituto Lingüístico de Verano, disfrazadas de académicas. En este sentido, el Pacto del Valle Matlatzinca encarna el inicio de una etapa en la política nacional indígena, que Recondo (2007) ha categorizado como indigenismo de participación.

A lo largo de este episodio he remarcado que el periodo de mayor fuerza política del Movimiento Indígena Mazahua se da durante los periodos presidenciales de Luis Echeverría y López Portillo, así como durante el periodo del gobernador mexiquense Jorge Jiménez Cantú. Esto se constata en los documentos revisados en el archivo de San Felipe del Progreso y en los relatos expuestos de ex miembros del MIM. Sin embargo, durante este periodo, los diferentes líderes indígenas gestionaron la creación de espacios públicos denominados centros ceremoniales para que las agrupaciones indígenas tuvieran un lugar para sesionar y realizar sus ceremonias rituales. Así, con apoyo de los gobiernos, y con mano de obra indígena, se crearon: El Centro Ceremonial Mazahua, en San Felipe del Progreso (1977) y el Centro Ceremonial Otomí, en Temoaya, Estado de México (1980).

1.1.6. El Centro Ceremonial Mazahua

Para Runnels (2019, p. 145) las arquitecturas e infraestructuras que exponen y/o materializan diversos símbolos y narrativas de la indigeneidad local son altamente eficaces en la formación de las subjetividades. Por ello, los proyectos políticos de transformación a menudo van acompañados de una transformación de los paisajes y las infraestructuras. De la misma manera Miller (2005: 16) señala que ciertas infraestructuras como los monumentos o los edificios — en este caso el centro ceremonial — por su masividad y gravedad se convierten en una fuente de poder. Esto lo entendían bien los dirigentes del Movimiento Indígena Mazahua, ya que dentro de sus demandas solicitaron al gobierno la creación de un espacio para que los indígenas pudieran reunirse, celebrar sus rituales y convivir. De ahí nació el Centro Ceremonial Mazahua.

(Imagen 3. Centro Ceremonial Mazahua. Fuente: Gobierno del Estado de México, 1977).

Creado entre 1975 y 1977 — aunque se terminó de construir hasta 1980 —, según Jorge Jiménez Cantú, el Centro Ceremonial Mazahua tenía los propósitos de ser un espacio de reunión entre el gobierno y los mazahuas, y un lugar para "planear la mejora de las condiciones de vida de los mazahuas y un espacio de socialización del arte, sus manifestaciones espirituales y un centro de investigación de las manifestaciones culturales" (Gobierno del Estado de México, 1997, p. 8). Por diferentes razones, todos estos propósitos no se lograron.

En la actualidad el Centro Ceremonial Mazahua es legalmente considerado un parque natural, administrado por el gobierno del Estado de México y no por los mazahuas. En este lugar cada primer domingo de mes se organiza una ceremonia ritual, dirigida por el jefe supremo mazahua. En la ceremonia se le brinda agradecimiento a la tierra, al fuego, al aire y al agua; y se aprovecha para invitar a algunos ancianos y ancianas locales para acompañar con discursos y cantos.

El Centro Ceremonial Mazahua posee una arquitectura y diseño que mezcla elementos de la modernidad con símbolos de la cultura mazahua. Está compuesto por tres naves o salones hexagonales, construidos con piedra, madera y techado de teja. De acuerdo con Margarito Sánchez, ex jefe supremo mazahua, la arquitectura del centro ceremonial representa simbólicamente la estructura del fogón; cada nave representa una piedra que en

su conjunto componen las tres piedras del fogón, lugar en donde las mujeres colocan el comal para cocinar y hacer las tortillas (citado por Cayetano, 2014, s/p); y es lugar en donde las familias se reúnen a platicar y convivir. Según Francisca Feliciana García, su diseño es inspiración de su ex esposo, Julio Garduño Cervantes.

En el centro ceremonial, cada salón tiene su propia función. Uno funciona como museo y centro ritual. Otro, como sala de reuniones o sala de consejo. El tercero, como tienda artesanal. El museo tiene una sala de exposición fija, en donde se muestran objetos de diferentes etapas históricas de la región a través de prendas de vestir, herramientas para el trabajo agrícola, doméstico y textil, vajillas, jarros, animales disecados y joyería. También se exponen cuadros con fotografías de los momentos importantes del Movimiento Indígena Mazahua. Al centro del museo, yace un estrado con una especie de altar en donde se resguarda el bastón de mando y el sahumerio que utiliza el jefe supremo en las ceremonias. Por otra parte, la sala de consejo, es un salón vacío con algunas sillas que se utilizan en eventos y reuniones. El último espacio, es una tienda de prendas artesanales en donde se venden quexquemetls, blusas, camisas, mochilas y bolsas.

Además de los salones, el Centro Ceremonial Mazahua tiene una especie de anfiteatro, bajando los salones; en este lugar es en donde se llevan a cabo los rituales de encendido del fuego nuevo [en marzo de cada año]. Asimismo, el gobierno del Estado ha introducido ejemplares de venado cola blanca, en un área de cautiverio. Esto justificado porque a los mazahuas se les conoce como señores de venado o cazadores de venado.

Como ya se mencionó, actualmente el Centro Ceremonial Mazahua tiene una categoría legal de parque estatal. Es decir, es un espacio administrado por el gobierno del estado, con fines recreativos y turísticos. Y así fue desde un inicio. Por ello, de acuerdo con Samuel Esquivel, desde el Movimiento Indígena Mazahua se luchó porque la administración del centro estuviera en manos de los indígenas, pero esto no se concretó:

> El centro ceremonial mazahua, lo construyó mi papá [Tomás Esquivel], Julio Garduño, Isaías Posadas y Samuel Esquivel que es su servidor. Pero el centro no es un patrimonio de los mazahuas, es del gobierno quien lo patrocina como un museo. El gobierno pone a la gente, no es propiedad de los mazahuas. Nosotros siempre peleábamos que nos los entregaran, pero pues no, todo lo que es de los indígenas es del gobierno. (Conversación personal, noviembre 2020).

Pero a pesar de que el centro es considerado un parque estatal, en realidad, es visitado por poca gente, ya que no tiene un fácil acceso. Aunado a ello, el centro se encuentra en una

zona boscosa con un clima templado y frio. Por estas razones, sus instalaciones, con mayor frecuencia suelen ser utilizadas como foro para eventos políticos y de partidos, como set de televisión, para grabar entrevistas y en eventos rituales.

1.1.7. Sobre el declive del Movimiento Indígena Mazahua

Después del periodo de Echeverría, en la administración de López Portillo el dinero para los programas sociales fue disminuyendo. Pero fue en el gobierno de, De la Madrid (1982-1988), cuando se desinstalaron los apoyos para los indígenas, iniciando su sexenio encarcelaron a Salomón Nahmad, en aquellos años director del INI, porque sus propuestas "afectaban los intereses de las políticas del gobierno y las relaciones de México con Estados Unidos, por ejemplo, con el Instituto Lingüístico de Verano" (Dalton, 2002: 164). En el mismo escenario, el doctor Aguirre Beltrán abandonó el indigenismo institucional. Así pues, con De la Madrid se inaugura oficialmente la faceta de la política neoliberal.[10] A contrapelo, surgen varios movimientos indígenas, algunos de los ya establecidos, cercanos al gobierno, se vuelcan hacia la autonomía, o toman distancia del mismo.

En el contexto del descenso del apoyo económico que el gobierno mexicano daba a las organizaciones indígenas, en el plano local, en el seno del MIM, se gestan pugnas internas entre los integrantes por el control del consejo supremo mazahua. Sumado a lo anterior, en los mismos años, Julio Garduño Cervantes rompe con el PRI. De hecho, en una entrevista que le realicé a Javier Contreras, ex alcalde de San Felipe del Progreso de 1976 a 1978, él señala que,

> La ruptura de Garduño con el PRI hizo que el apoyo del Gobierno del Estado de México al MIM descendiera. Garduño no supo negociar con el poder político, solo en los primeros 3 años del gobierno de Jiménez Cantú el MIM tuvo apoyo, y después el apoyo desapareció porque Julio todo lo quería lograr haciendo manifestaciones (Grabación de conversación personal, junio 2021).

En este contexto, los problemas que Julio Garduño Cervantes tuvo con antiguos aliados políticos por sus modos de actuar, acrecentaron la distancia del MIM con el gobierno.

Posteriormente, a principios de los años 80 Garduño Cervantes decide ir estudiar arte plástico a la Esmeralda, en la ciudad de México. En esos mismos años, el gobierno del

10 Para Zárate (2019: 59) el indigenismo neoliberal, "como política pública es incompatible porque el neoliberalismo niega o trata de negar la importancia de la política y los programas sociales como generadores de orden. Su interés está puesto en el mercado o la actividad económica".

Estado de México se apodera de los dos centros ceremoniales [mazahua y otomí] y de sus consejos supremos, incrustando a miembros del MIM como burócratas en el gobierno. Al respecto Feliciana García menciona lo siguiente:

> La fuerza del movimiento fue con Jiménez Cantú y López Portillo, después el apoyo se pierde. Julio en 1981 empieza a alejarse y se dedica de lleno a viajar y a estudiar artes, él se aleja del movimiento y todos los que quedaron ahí se sujetaron al sistema. Después ya cambió totalmente la finalidad. Julio se alejó, los demás se sujetaron al sistema y a la fecha sigue así. Él murió inconforme, pero ya no se pudo hacer nada, el sistema es fuerte, eso es lo que pasó (Conversación personal, enero 2021).

Así pues, al igual que otras organizaciones indígenas aliadas al gobierno, el MIM perdió su fuerza a inicios de los ochenta. Al menos en el norte-oeste del Estado de México, adsorber a algunos de los líderes fue una estrategia que permitió contener la aparición de otras organizaciones indígenas. Años más tarde, el gobierno estatal comenzó a gestionar la creación de un organismo estatal para la gestión de la etnicidad denominado: Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas (CEDIPIEM), que se crea en octubre de 1994. A lo largo de la historia de este organismo público varios líderes indígenas han participado o colaborado con él; este organismo que ha sido bastante útil para gestionar ciertas demandas de las organizaciones indígenas.

1.1.8. La etapa post Movimiento Indígena Mazahua

A inicios de los 90 varias organizaciones indígenas planearon una contra celebración para conmemorar los 500 años del Encuentro entre dos Mundos. Este evento tiene como antecedente la publicación del acuerdo 169 de la Organización Internacional del Trabajo en 1989. En 1992 aparece el Movimiento Indígena Panamericano, constituido por diferentes organizaciones del continente. En esta coyuntura, el discurso de autonomía entre los pueblos indígenas toma más fuerza (Bartra y Otero, 2008). Es así que, para González Galván (2010), en los años noventa los indígenas se vuelven “sujetos de derecho, como se manifiesta en la modificación de 1992 del articulo 4º de la constitución mexicana”. No obstante, “el reconocimiento de la multietnicidad, ni la condición como sujetos de derecho, no transformó las prácticas institucionales ni modificó la organización de la sociedad mexicana. Las reformas no incidieron en políticas culturales y educativas en los espacios de socialización, ni contribuyeron a un mejoramiento de las condiciones sociales, económicas

y políticas de los indígenas” (Castellanos y López y Rivas, 1997, p. 146). La aparición de nuevos movimientos y la modificación constitucional de lo indígena, son situaciones que ocurren en un momento en donde las políticas económicas neoliberales están siendo implementadas en varios países del mundo, incluidos México.

Teniendo como antesala lo dicho, en 1994 explota en el estado de Chiapas, al sur de México, la insurgencia del Ejército de Liberación Nacional Zapatista (EZLN), cuya demanda central fueron los criterios de autonomía y libre determinación. La lucha del EZLN causó furor en diferentes sectores de la sociedad civil mexicana, generando que en diferentes regiones del país con presencia indígena se “respirara” un aire de cambio. No obstante, en el Estado de México, más allá de lo que se escuchaba, por el control político y económico que el gobierno tenía sobre los líderes indígenas, la lucha del EZLN no tuvo repercusiones como en otras partes del país. A este respecto, en una entrevista realizada al profesor e intelectual mazahua Esteban Segundo, él señala que,

> En la zona mazahua del Estado de México no hubo repercusión de la lucha zapatista porque los grupos indígenas, y específicamente los mazahuas, seguíamos muy controlados: los representantes de los consejos supremos han sido cooptados por el gobierno estatal desde el CEDIPIEM, además que los jefes supremos no tienen un reconocimiento en los pueblos (Grabación de conversación personal, octubre 2021).

Empero, algunos intelectuales y escritores mazahuas como Demetrio Sánchez, Fausto Guadarrama y Esteban Segundo, a pesar de no ser adherentes ni simpatizantes directos del EZLN, participaron en la conformación en 1993 del grupo de Escritores en Lenguas Indígenas A.C. (ELIAC) [11], al lado de personajes indígenas de relevancia nacional como Juan Gregorio Regino y Natalio Hernández. De hecho, el poeta mazahua Fausto Guadarrama (2021) respondió lo siguiente cuando le pregunté sobre la relación del EZLN y los mazahuas,

> No, no hubo mucha, usted sabe que aquí casi todo estaba controlado por el PRI. Entonces, aunque algunos nos enteramos, no teníamos realmente una forma para participar. Lo que sí es que también desde el ELIAC empezamos a gestionar la ley de derechos lingüísticos, que desde 1994 se comienza a plantear (Grabación de conversación personal, mayo 2021).

Aunque no hubo como tal una influencia directa del EZLN en el reagrupamiento de las organizaciones mazahuas, indirectamente las autoridades del gobierno del Estado de

11 A partir de 1990, con el apoyo del Programa de Lengua y Literatura Indígenas de la Dirección General de Culturas Populares, los escritores de diversas lenguas empezaron a propiciar encuentros regionales y nacionales, en los cuáles se analizó la posibilidad de formar una organización. En noviembre de 1993 se constituyó Escritores en Lenguas Indígenas, A.C. (UNAM, 2004).

México crearon como respuesta, en octubre del mismo año, el CEDIPIEM, organismo desde el cual se ha buscado la participación de algunos sectores de la población indígena. Asimismo, se reconoció legalmente como población indígena del Estado de México a los pueblos: otomí, mazahua, matlatzinca, tlahuica y nahua. De igual manera, por lo ocurrido en Chiapas, en el Estado de México se dio una reapertura a la discusión de la Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de México, misma que se aprueba hasta 2002, con ello se concreta la figura del indígena como sujeto de derecho a nivel estatal, pero esto tampoco modificó al papel de los indígenas.

Ahora, a inicios de la centuria presente, con la llegada del panismo a la presidencia de la república, Fox (2000-2006) tanto como candidato y como presidente planteó una serie de modificaciones constitucionales, así como el rearmado de la política indigenista, para resolver el problema indígena "en 15 minutos" (Gutiérrez Chong, 2015). Esto por la preocupación de una nueva popularización del EZLN que estaba retomando actividades debido a que el gobierno mexicano incumplió lo acordado en las mesas de diálogo de San Andrés Larráinzar. Con ello se ordena, por decreto presidencial, la transformación del Instituto Nacional Indigenista en Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), nombrando a Xóchitl Gálvez directora. Asimismo, se aprobó la Ley de derechos lingüísticos y con ello nace el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. También suceden modificaciones a nivel educativo, así pues, se crea dentro de la secretaría de Educación Pública federal, la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB), y desde allí se retoma la propuesta de creación de espacios universitarios en zonas indígenas como lo proponían los miembros del MIM.

A la luz de estos cambios nacionales, en el Estado de México, en 2002 el congreso estatal aprueba la creación del municipio de San José del Rincón, dividiendo a San Felipe del Progreso en dos municipios, ubicados dentro de la zona norte-oeste del estado. Con esta decisión, se comienzan a gestionar algunos colectivos de personas dentro de los pueblos de San Miguel Agua Bendita, San Antonio Pueblo Nuevo, San Onofre, Carmona, colectivos que no estaban de acuerdo con la división de San Felipe del Progreso y que no querían pertenecer al nuevo municipio de San José del Rincón. En este contexto, de acuerdo con el intelectual mazahua y ex delegado de la Ranchería de los Dolores (San Antonio Pueblo Nuevo), Juan Ancelmo González, se comienza a gestar un nuevo movimiento indígena

mazahua, cuya demanda central era la autonomía y la creación de un nuevo municipio independiente de San José del Rincón y de San Felipe del Progreso.

> En ese momento de la separación un grupo de delegados de varias localidades que quedamos como parte de San José nos organizamos en protesta, inconformes con la decisión del congreso, nosotros no queríamos pertenecer a la jurisdicción de San José porque no había conexiones con el nuevo centro municipal, nos quedaba muy lejos todo. En cambio, teníamos mayor conexión con San Felipe del Progreso. En la coyuntura de esta lucha se planteó la posibilidad de que San Miguel Agua Bendita y San Antonio Pueblo Nuevo, dos de los pueblos más grandes de la zona y con mayor presencia de la cultura mazahua, conformaran un nuevo municipio, lo cual no se logró. No obstante, por el ruido generado, y algunas coincidencias, llegó a San Antonio Pueblo Nuevo, el subcomandante Marcos, con una comitiva del EZLN. Ahí, Marcos se reunió con algunos delegados para proponer una vía para la autonomía, pero no se logró. Al final, algunos delegados fueron cooptados por el gobierno estatal, se les ofreció cargos municipales y trabajo en el nuevo municipio. (Grabación de conversación personal, marzo 2021).

Así pues, a pesar de que, en los años de mayor fuerza del EZLN, este no tuvo incidencia en la zona mazahua. Años después, con la segunda ola de efervescencia generada por la marcha del EZLN a la ciudad de México en 2001, sí hubo algunos nexos entre el pueblo mazahua y los zapatistas. Empero, ya en esta época el MIM ya no existía.

Sin embargo, por circunstancias, la visita del subcomandante Marcos a la zona mazahua, coincidió históricamente con los primeros pasos para la apertura de la Universidad Intercultural del Estado de México, que es una de las acciones de política pública con las que el gobierno foxista buscó dar respuesta a la problemática indígena. En este sentido, indirectamente la visita de Marcos a la zona mazahua agilizó la creación de esta universidad como una acción directa del estado para apaciguar los aires de organizar un nuevo movimiento indígena en el norte-oeste del Estado de México.

1.2. Breve historia de la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM)

Hoy en pleno 2024 haciendo un recuento final de los textos publicados sobre la Universidad Intercultural del Estado de México, he detectado que se han elaborado más de tres decenas de publicaciones académicas: tesis de licenciatura, maestría, doctorado; artículos académicos, ensayos, libros y capítulos de libros. En los diferentes textos se analiza, con diferentes enfoques y perspectivas, la puesta en marcha, operación, ideología, modelo pedagógico y la historia de la UIEM. Algunos de estos trabajos como los de

Barquín Cendejas (2012, 2015), Erdösová (2013, 2015, 2018), González Ortiz (2004, 2011, 2017, 2022), González Ortiz et al. (2004), Celote Preciado (2010, 2013), López Miranda (2017), De la Cruz (2020), Figueroa Serrano y Velasco Orozco (2016), Vivar (2014), Santana Colin (2018) y Lloyd (2019, 2022) me han brindado una base de ideas para comprender la complejidad de la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM). No obstante, no es de interés de este episodio hacer una revisión exhaustiva de la bibliografía producida alrededor de la UIEM, sino presentar desde algunas voces de actores que participaron en su fundación la historia de cómo se fue construyendo este proyecto. Con la intención de, al final del episodio, realizar una evaluación, contrastar y comparar los puntos de acuerdo y desacuerdo entre el MIM y el proyecto de la UIEM, en los ámbitos de la representación indígena y la reivindicación de lo mazahua en el norte-oeste del Estado de México.

1.2.1. Voces de testimonios de la creación de la Universidad Intercultural del Estado de México

La Universidad Intercultural del Estado de México fue la primera universidad creada del subsistema de Universidades Interculturales (UI) en México. De acuerdo con el Decreto de creación de la UIEM (2003, p. 1-2) la universidad nace como un organismo público descentralizado, dependiente del gobierno del Estado de México. La justificación de su creación se apega los artículos 2º y 3º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos; a la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas; y al Programa Nacional de Educación 2001-2006 (PRONAE).

> Se indica el carácter pluricultural de México y el derecho a la educación a todo ciudadano. Específicamente, en el artículo 2º, apartado A, fracción IV, se señala que el Estado mexicano deberá garantizar el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y en consecuencia a la autonomía para preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyen su cultura e identidad. En el ámbito educativo las políticas públicas deberán favorecer la educación bilingüe e intercultural. Asimismo, se indica que con la creación de esta nueva universidad se busca promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, así como conminar a las instituciones a garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, a través de políticas públicas, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.

De esta manera, el decreto indica que la UIEM tendrá como sede el municipio mexiquense de San Felipe del Progreso, situado al norte-oeste del Estado; y se despliegan 13 puntos en los cuales se detalla el objeto y los propósitos de la universidad, siendo los más cardinales los primeros 4 y el 7.

- Impartir programas educativos de alta calidad orientados a formar profesionales e intelectuales comprometidos con el desarrollo económico y cultural en los ámbitos comunitario, regional y nacional, cuyas actividades contribuyan a promover un proceso de revaloración y revitalización de las lenguas y culturas originarias, así como procesos de generación del conocimiento de estos pueblos.
- Impulsar una educación, cuya raíz surja de la cultura del entorno inmediato de los estudiantes e incorpore elementos y contenidos de horizontes culturales diversos.
- Propiciar el desarrollo de las competencias comunicativas en diversas lenguas, fomentando la revitalización y el uso cotidiano de la lengua materna, promoviendo el dominio de una segunda lengua, común a los procesos de comunicación en el territorio nacional y desarrollando la enseñanza y práctica de idiomas extranjeros, como herramienta para comprender y dominar procesos tecnológicos de vanguardia y promover una comunicación amplia con el mundo.
- Fomentar el contacto con su entorno y el establecimiento del diálogo intercultural en un ambiente de respeto a la diversidad.
- Llevar a cabo investigación en lengua y cultura, con el objeto de aportar elementos fundamentales que permitan desarrollar estrategias de revitalización, desarrollo y consolidación de las lenguas y las culturas, y que esto nutra el proceso de formación académico-profesional.

En general, los puntos subrayados indican que el objetivo principal de la UIEM es la formación de profesionales e intelectuales comprometidos en promover un proceso de revaloración y revitalización de las lenguas y culturas originarias, impulsar el desarrollo en sus lugares de origen, promover el uso de las lenguas nativas sin excluir a los idiomas extranjeros; con el propósito de fomentar el diálogo intercultural, en un ambiente de respeto a la diversidad, a través del vínculo comunitario. Por otro lado, en general, los puntos del 5 al 13 indican que la universidad intercultural tendrá que cumplir con responsabilidades sustantivas y administrativas propias de cualquier universidad como: la vinculación académica; la investigación; la administración de su patrimonio; la docencia; el diseño de sus programas y planes educativos; y el establecimiento de las formas de acreditación y certificación de los estudios.

No obstante, revisando los planteamientos del decreto, no se ahonda en los significados de conceptos capitales como: interculturalidad, diálogo intercultural, revaloración y revitalización de las lenguas y culturas originarias. Tampoco se indica que

esta nueva universidad es exclusiva para personas de origen indígena. El vacío de los significados de dichos conceptos, así como la intención de no nombrar a la UIEM con el adjetivo indígena, no son casuales; su ausencia tiene por supuesto algunas razones políticas que a continuación se desglosan.

De acuerdo con José Dolores Garduño, principal impulsor de la universidad en San Felipe del Progreso, antes de que se llamará intercultural; la universidad es un proyecto que nace de su iniciativa,

> La universidad intercultural fue un sueño, un proyecto que estuvimos buscando durante mucho tiempo. En la campaña de Fox (1999-2000), quien se postulaba por el PAN, y como yo soy panista, lo estuve apoyando, yo lo invité a San Felipe. Cuando vino, hicimos un evento en el Centro Ceremonial Mazahua, bueno queríamos hacerlo ahí, pero el gobierno priísta no nos permitió el acceso y lo tuvimos que hacer afuera. Ahí me tocó tomar la palabra, en esa elección yo era candidato a la presidencia municipal de San Felipe del Progreso. Allí, le solicité que si ganaba la presidencia se creará la universidad para el desarrollo de los pueblos indígenas. Fox dijo públicamente: "me comprometo a crear esa universidad indígena como candidato y lo haré una vez que sea presidente, y voy a concretar una oficina para la atención de los pueblos indígenas". Afortunadamente Fox ganó la elección. Ya como presidente electo, supe que iría a Mochicahui, a la universidad indígena, y pues me dije es el momento de recordarle el compromiso que hizo con nosotros, así que viajé a los Mochis [Sinaloa] para recordarle su compromiso. Ahí el presidente refrendó su compromiso y nombró a Xóchitl Gálvez para dirigir la oficina de apoyo a los pueblos indígenas, la CDI. Después ya como presidente, por decreto creó la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, desde esas instituciones es que se gestionó la creación de la universidad. Luego nos llamaron, como yo que era el principal gestor local, pues me hablaron para que con otros interesados creáramos un patronato para la creación de la universidad, en donde se involucraron otras personas interesadas. (Grabación de conversación personal, diciembre 2020).

En efecto, los testimonios de Francisca Feliciana García, Antolín Celote Preciado y Miguel Nolasco, indican que fue José Dolores Garduño quien a nivel local planteó la propuesta de crear una universidad indígena en San Felipe del Progreso. Esto ocurre según el propio Dolores Garduño, en 1999, a través de la plataforma política Humanismo Vivo; asociación creada con el fin de fortalecer su proyecto político y con la intención de llegar a ser alcalde de San Felipe del Progreso. Entre los integrantes de Humanismo Vivo destacan los nombres de Antolín Celote Preciado, Francisca Feliciana García, Julio Garduño Cervantes, Alicia Coronado, Fausto Guadarrama y Tita Carvajal.

Todos ellos en conjunto fueron planeando varías iniciativas, siendo la más importante la propuesta de crear una universidad, en principio especializada en atender a la población

indígena y pobre del norte-oeste del estado de México. Así pues, se propone la creación de la universidad indígena *foshite* o *boxte*, que en lengua jñatrjo se traduce como trabajo comunitario. No obstante, esta idea no progresó porque según Dolores Garduño no le convencía crear una universidad exclusivamente indígena:

> No queríamos crear una burbuja para indígenas, sino un espacio de convivencia y rescate de la lengua y la cultura de los diferentes pueblos, pero sobre todo un espacio para estudiantes que habían sido rechazados de otras escuelas por falta de dinero (Grabación de conversación personal, marzo 2021).

Por eso, más que proponer crear una universidad indígena, se pretendía crear una institución intercultural retomando las experiencias de la Universidad Autónoma Indígena de México y de universidades en Nicaragua y Nuevo México. Así pues, este es el proyecto que se le presentó a Fox.

Ahora, la versión de los antecedentes de la UIEM contada por Dolores Garduño, discrepa en algunos detalles con lo narrado por Francisca Feliciana García. Según la señora García, la idea de la universidad no fue una iniciativa directa de José Dolores Garduño, sino fue una propuesta de su difunto esposo Julio Garduño Cervantes, quien en esos años había vuelto a Temascalcingo y por invitación de Dolores Garduño se adhirió a la asociación Humanismo Vivo. Así desde esta plataforma política Garduño Cervantes buscó reavivar el proyecto de crear un "Centro de Estudios Etnológicos, Antropológicos y Lingüísticos, para investigar la cultura milenaria de cada pueblo indio. Institución que debía ser dirigida por sabios indígenas".[12] Así lo menciona la señora García:

> En las reuniones de 1977 con los maestros bilingües se hace la primera propuesta para solicitar una universidad para los pueblos indígenas del Estado de México. Pasaron varios años y nunca le hicieron caso al proyecto, ni los propios maestros bilingües la apoyaron. Pasó el tiempo y a Julio, después de que se retiró de la política, lo iban a visitar muchos políticos, investigadores, profesores; uno de ellos fue el doctor Garduño quien tiene una clínica en San Felipe y en aquellos años tenía una asociación. El doctor invitó a Julio a las reuniones en San Felipe del Progreso. En esas reuniones Julio se integra a la asociación y desde ahí plantea la creación de la universidad. Para ello Julio ya había visitado la universidad indígena de los navajos en Estados Unidos. Así se comienza a gestionar la universidad, en la campaña de Fox. De hecho, en los últimos meses de la campaña de Fox, se hace un mitin afuera del centro ceremonial mazahua, ahí se le entrega el proyecto de la universidad indígena. Después de que una chica recita el poema de Julio: "Soy mazahua", y como a Fox le gustó mucho, él se compromete a crear la universidad en caso de ganar. Entonces como ganó, el doctor Garduño, con la asociación empiezan a juntar lo que Fox les pide para crear la universidad. En esa época, Julio

12 Punto expuesto en el documento "Educación bilingüe y pluricultural en las regiones indígenas" de 1977.

> manda al doctor Garduño a visitar la universidad de los navajos, y como el doctor tiene mucha preparación va y capta todo; retoma las ideas para más o menos crear un modelo educativo similar. Después ya en 2003, en diciembre, se aprueba todo el proyecto y se hace el decreto para empezar a funcionar en septiembre de 2004. Pero ahora se llama universidad intercultural y no universidad foshite, como iba a llamarse. De hecho, hay unas bolsas de mezclilla que se mandaron a hacer para la promoción donde dice así: universidad foshite. Todo iba bien, pero el proyecto tenía que pasar por las manos del gobierno del estado de México y pues ya ahí se arrebatan el proyecto, y mandan un equipo de su gente: al primer rector y a los administradores, como el gobierno del estado era priísta y el gobierno federal y el doctor Garduño eran panistas, pues no lo dejaron llegar a ser rector, lo hicieron a un lado y a mi marido ni lo dejaron dar clases. (Grabación de conversación personal, abril 2022).

Esta versión narrada por la señora García, coincide en gran parte con la versión de Dolores Garduño, pero destacando la participación de Julio Garduño Cervantes. Ahora, independientemente de qué versión se apega más a lo ocurrido, lo dicho por García desnuda las circunstancias que no permitieron que la UIEM tuviera un nombre en lengua indígena. Una de estas circunstancias fue el control político. Permitir que la naciente universidad se llamará "foshite" implicaría dejar pasar un proyecto de origen panista, dentro de un territorio históricamente priísta; y que a nivel estatal se generara un imaginario de que la institución únicamente atendía a los mazahuas, con ello se excluía a los otros grupos indígenas del estado; y permitir que el modelo educativo propuesto, basado en una dirección de los sabios indígenas, empoderara a la población nativa. En este sentido, el gobierno estatal no iba a financiar ni permitir que en uno de sus bastiones políticos se abriera la posibilidad de crear un nicho para la formación de indios rebeldes.

Al respecto de la propuesta educativa elaborada por Dolores Garduño y sus colaboradores mazahuas, Margarita de la Vega — otomí y una de los activos cercanos al gobierno estatal desde el inicio del proyecto de la UIEM — señala lo siguiente:

> De entrada, te digo, la propuesta de la universidad fue de los mazahuas, eso se da en la coyuntura política de la elección del 2000. En aquel entonces vino Fox a Santa Ana Nichi, ahí le presentaron la propuesta de una universidad indígena, similar a la de Sinaloa. En aquel entonces en el estado de México estaba de secretario de educación el ingeniero Agustín Gasca Pliego y de director general de educación superior el licenciado Guillermo González Rodríguez, así después de que ganó Fox, a la secretaría fue a parar la solicitud de los mazahuas. Y ahí es donde como decimos los otomíes, los mariachis callaron, porque los mazahuas no tenían los elementos para crear una universidad indígena como la querían. Por eso la respuesta que les dio el gobierno del estado fue más con la intención de revalorar y fortalecer la cosmovisión de los pueblos indígenas, porque este proyecto ya venía desde 1977.

> Yo tuve la fortuna de estudiar en la universidad autónoma del estado, pero para la población indígena y más para las mujeres, era difícil acceder a la educación superior. En esos años, cuando hacen la propuesta de la universidad, yo ya trabajaba en el gobierno, en educación indígena, yo había metido el proyecto para la creación de un instituto de lenguas, pero no lo autorizaron, aprobaron un colegio de lenguas y literatura indígena del cual yo era la directora. Por mi experiencia, cuando al director de educación superior le llegó la propuesta de la universidad me pidió mi opinión, así que revisé el proyecto y le comenté que era difícil encontrar a mazahuas con el perfil académico como se planteaba. Además, en caso de que los hubiera, a veces son gente complicada y eso iba a desestabilizar el proyecto. Entonces decidimos hacer un foro para consultar como podría ser esa universidad y sus carreras, al foro acudieron intelectuales indígenas, investigadores, instituciones de atención a comunidades indígenas; éramos como 85 participantes. Así acordamos darle prioridad a la lengua y cultura, comunicación intercultural y desarrollo sustentable. Pero cuando ya buscamos quienes iban a dar las clases no encontramos mazahuas con las credenciales académicas, en aquel entonces el único que le entró fue Antolín. Además, buscábamos personas que tuvieran esa actitud de la revaloración de la cosmovisión como ya lo habían planteado los primeros jefes supremos. (Grabación de conversación personal, agosto 2021).

En este sentido, Margarita de la Vega precisa y complementa la información proporcionada por Dolores Garduño y Francisca Feliciana García. Efectivamente, el proyecto de la universidad indígena, o mazahua, no prosperó por un asunto de control político, pero además por la falta de capital humano para echar a andar un proyecto diseñado para ser dirigido por intelectuales indígenas. Por ello, la idea de la universidad dirigida por sabios indígenas se tuvo que ir moldeando y adaptando a las condiciones políticas de posibilidad real. En este aspecto, la creación de la UIEM, desde que llega a las manos de autoridades del gobierno del Estado de México, involucró a personas originarias de otros pueblos indígenas, está sola decisión rompe con la propuesta inicial. Aunado a que plantear una universidad enfocada solo en el pueblo mazahua, se entiende, sería focalizar únicamente la problemática de acceso a la educación superior a una etnia, ignorando a los otros cuatro pueblos originarios del estado: otomíes, tlahuicas, matlatzincas y nahuas.

Por otro lado, el comentario de Vega hace inteligible que la UIEM no es un proyecto nuevo, como se ha venido argumentando, es decir, la universidad concreta las demandas históricas que se arrastran desde los años setenta. Un dato no menor es que en su concretación la UIEM incorpora a personas cercanas a los movimientos indígenas de aquellos años, como Julio Garduño y la misma Margarita de la Vega, quien es hija del primer jefe supremo otomí: Juan Vega. Lo anterior da pauta para señalar que es por la participación de estas personas que se logra trasladar los intereses de reivindicación

indígena, un propósito que, aunque no tiene una definición clara, buscaba posicionar a los indígenas en puestos de toma de decisión política para desde sus conocimientos dirigir proyectos y políticas acordes a las realidades sociales y culturales de sus pueblos. En otros términos, la reivindicación se entiende como la formación de intelectuales comprometidos con el desarrollo económico y cultural en los ámbitos comunitario, regional y nacional; intelectuales que no renieguen de su origen y que tomen su realidad como insumo creativo.

Ahora, volviendo a las circunstancias y coyunturas de las disputas políticas que subyacen al inicio de la UIEM, con todo, el proyecto se cristalizó y se materializó dentro del territorio de San Felipe del Progreso, hecho que no fue sencillo porque en algún momento, cuando ya se tenía aprobado no se concretaban los acuerdos. Según De la Vega, el grupo mazahua, encabezados por el doctor Garduño no desistían del proyecto inicial, tanto así que los funcionarios del gobierno del Estado de México y el gobernador Arturo Montiel (1999-2005) cavilaron trasladar el proyecto de la UIEM a la región otomí mexiquense en el municipio de Temoaya,

> Al final para sacar el proyecto fuimos los otomíes, porque de los mazahuas el único que se comprometió y que tenía las credenciales académicas era Antolín; el doctor Garduño las tenía, pero siempre estaba ocupado, y con todo respeto por su legado Julio Garduño no acabó la normal por eso no pasó el filtro para dar clases, porque en el decreto de creación se señaló que se iba a contratar a profesores con grado mínimo de maestría. Al final los que sacamos el proyecto fuimos los otomíes, porque los mazahuas no pasaban, la mayoría daban clases, pero no estaban titulados. De hecho, hubo un momento en donde el gobernador estuvo a punto de cancelar el proyecto, o mandarlo a otro lado, nosotros los otomíes nos los queríamos traer a Temoaya, pero al final se quedó allá. Te voy a decir algo, los mazahuas son muy dados a vestir, para decir que son mazahuas, aunque no sean mazahuas se visten, y los otomíes no. (Grabación de conversación personal, febrero, 2021).

Al final, se aprobó la creación de la UIEM, sin embargo, el hecho de que se abriera dentro de San Felipe del Progreso, municipio con mayor presencia de mazahuas, va a influir en la manera en la que la universidad construye su historia y su erguimiento ya como una institución pública.

1.2.2. Voces de los primeros años de la Universidad Intercultural del Estado de México

Según el decreto de creación de la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM), el 10 de diciembre de 2003 nace oficialmente la universidad. En ese mismo documento se indica que la universidad estará regida por dos órganos: el consejo directivo y el rector. El rector será asignado por el gobernador del estado en turno, mientras que el consejo directivo estará conformado por tres representantes del gobierno del estado, designados por el ejecutivo estatal: tres representantes del gobierno federal, designados por el secretario de educación pública, uno de ellos perteneciente a la CGEIB; un representante del gobierno municipal, designado por el ayuntamiento; tres representantes distinguidos de la región, a invitación del presidente del Consejo Directivo, entre los que podrán integrarse a personalidades destacadas por su labor en la promoción del desarrollo de los pueblos indígenas. Los cargos de miembros del consejo directivo son honoríficos, en ellos recaerá la responsabilidad establecer y aprobar las políticas y lineamientos generales para el debido funcionamiento de la institución; discutir y aprobar los proyectos académicos; aprobar y modificar los planes y programas de estudio, en colaboración con la CGEIB; expedir los reglamentos; aprobar los programas y presupuestos anuales de ingresos y de egresos; acordar los nombramientos y remociones de los directores de división de área y el abogado general, a propuesta del rector; analizar y aprobar los informes que deberá presentar el rector.

De esta manera, en su inicio el gobernador, a propuesta de Guillermo González, asignó como rector de la UIEM al doctor Felipe González Ortiz — investigador adscrito al Colegio Mexiquense A.C. con amplió conocimiento de la cultura y prácticas mazahuas. Por su parte a José Dolores Garduño y a Julio Garduño Cervantes se les incorporó dentro del primer consejo directivo. En ello, fue González Ortiz quien encabezó el armado del proyecto de la UIEM, una vez que se formalizó su creación. En una entrevista realizada al doctor González Ortiz, él narra cómo fueron esos primeros años de vida de la UIEM,

> A mí me invitó Guillermo González Rodríguez, él me planteó por primera vez la posibilidad de apertura de una universidad intercultural en el Estado de México, me preguntó: "¿si era pertinente abrirla?", yo le dije que era muy pertinente en la medida que la educación superior, y cualquier tipo de educación, debería de tener como primer criterio la pertinencia cultural de la región a la cual se va implementar. Entonces la pertinencia era el primer componente de la universidad. Y luego el me preguntó: "¿si era un asunto de justicia social?", esta es una pregunta interesante porque un acto de justicia social podría ser la apertura de una educación pertinente para estos pueblos, entonces yo deduje que sí era un asunto de justicia social,

> generar las condiciones para que los miembros de los pueblos originarios pudieran acceder a cierta movilidad social. Posteriormente, Silvia Schmelkes, llegó a San Felipe del Progreso; ella fue la primera coordinadora de la CGEIB; cuando llegó Silvia ya se estaba manejando la idea de que se iba a abrir la universidad intercultural en el Estado de México. Entonces había un debate de que, si la debíamos llamar mazahua, intercultural o indígena, pero en los foros que se realizaron, en los que yo participé, se concluyó que debería llamarse intercultural porque permitía una intencionalidad hacia el diálogo entre las distintas culturas, ese es el argumento de Silvia. Yo pensé que con mí participación en los foros bastaba, no fue así, tiempo después me llamó Guillermo González para decirme que me estaban proponiendo como rector. Fue un poco difícil aceptar porque yo toda mi carrera la he construido en lo académico y pues ser rector implica involucrarte en asuntos de la política, al final acepté. (Grabación de conversación personal, septiembre 2020).

Hasta aquí, lo narrado ocurre en los primeros meses del 2004, después de que se aprueba la UIEM. En su narración Felipe González va indicando algunos de los actores cruciales en el erguimiento oficial de la universidad como Silvia Schmelkes y Guillermo González. Asimismo, se detalla cómo y quién invita a Felipe a participar del proyecto.

Continuando en su narración, González Ortiz señala que los primeros años de la universidad fueron difíciles porque no contaban con los medios económicos ni de infraestructura necesaria, además hubo que lidiar con algunas tramas políticas, así que tuvieron que improvisar muchas cosas,

> En el decreto de 2003 el gobierno federal y Guillermo González como secretario de educación estatal, pusieron como candado que el rector de la universidad debería tener al menos estudios de maestría, eso implica que si le vas a dar la rectoría a algún cercano al menos debe tener estudios de posgrado. Ahí empezó una de las grillas. Después ya con el puesto de rector, me preguntaron: "¿dónde instalarla?" Había muchos interesados que querían que se abriera en Ixtlahuaca porque representa una frontera cultural otomí-mazahua, pero como el PAN y Dolores Garduño tenían mucha participación en el proyecto al final se abre en San Felipe del Progreso, por estas presiones, pero ahí era del PRI. Entonces los jaloneos eran evidentes, ahí lo que yo quise fue aludir a las personalidades de la gente de poder local. Entonces, unos la veían como un logro del PAN, los otros como un arrebato del PRI, eso fue una complicación que terminó impregnando las relaciones dentro de la universidad. Al final de cuentas empezamos en instalaciones improvisadas. En la primera promoción tuvimos 370 alumnos de los cuales casi el 70% eran mujeres, eso era un dato muy relevante porque teníamos el presupuesto teórico de que: si la lengua y la cultura son maternas, entonces si íbamos a educar mujeres teníamos la posibilidad de que lo enseñado se replicara con sus futuros hijos. Cuando iniciamos les hicimos esta pregunta a todos los estudiantes: ¿usted habla, entiende, o no habla ni entiende, alguna lengua originaria? el 25% contestó que hablaban y entendían; luego al terminar el semestre les volvimos a preguntar con el presupuesto de que habían tenido un acercamiento mayor con su lengua, y los que manifestaron

entenderla y hablarla fueron 45%. Entonces al principio, 20% lo negó, pero conformé se fueron involucrando en la importancia de la lengua originaria al final lo reconocieron. Otro problema que tuvimos fue la contratación de profesores porque este modelo de universidad intercultural pudo haber sido un modelo de punta y vanguardia, con una propuesta alternativa de educación y de pertenencia regional, pero tenías que tener un profesor con un perfil muy profesional, de compromiso y con disposición intensa. Entonces cuando abrimos la convocatoria para la contratación de profesores, llegaron unos muy buenos, con credenciales extraordinarias, publicaciones, con perfil para el SNI, pero los salarios siempre estuvieron muy bajos. Yo como rector quería un perfil de investigador que pudiera utilizar la investigación como insumo para la docencia que es finalmente el proyecto de vinculación comunitaria, pero entender esta idea es complejo, no lo entiende cualquier profesor, necesita ser uno con credenciales reconocidas o de un perfil distinto, pero con el salario que teníamos no se quedó ninguno de los que podían comprender esta idea. Entonces contratamos a profesores con título de licenciado para que dieran clase, pero les costó trabajo entender el modelo, de por sí en la actualidad los que están no lo han entendido. Por otro lado, tú sabes, que cualquier modelo de universidad tiene el propósito de la extensión y esa la quisimos cambiar por un modelo más freiriano, de Paulo Freire, que implicaba un conocimiento de ida y vuelta, la universidad lleva su conocimiento, pero al mismo tiempo la comunidad le proporciona el de ella para el desarrollo de su comunidad, esto pues es la vinculación comunitaria. De hecho, un día llegó un comisario ejidal de San Antonio de las Huertas a mi oficina a reclamar porque la universidad le enseñaba a su hijo quien era Juárez, pero no les enseñábamos quienes habían creado su ejido. Eso fue interesante, él hablaba de la pertinencia de la educación intercultural, es decir, no solamente quedarnos con la historia universal sino hacer relevante la historia local. Entonces desde ahí comenzamos a reorientar los programas de estudio. En el tema del patrimonio de la universidad, como te decía comenzamos en instalaciones provisionales, después nos dieron en el ejido de San Felipe del Progreso algunas tierras que ya se habían donado antes a la telesecundaria, pero que estaban relativamente abandonadas, ahí en una negociación con la telesecundaria, nosotros les construimos un laboratorio de cómputo y ellos nos dieron diez hectáreas; ahí es donde construimos el primer edificio de la universidad intercultural, tú lo conoces y no es un galerón, sino un Quetzalcóatl en forma de serpiente que se va enredando hacia arriba; cada salón es circular, eso implica que el conocimiento no se atora en las esquinas sino que se va reciclando como el viento, como en las pirámides del viento como en Calixtlahuaca, que son circulares. Además, también es la forma del rosario de palomitas de los mazahuas que utilizan cuando hacen sus fiestas tradicionales, esa es la idea del edificio. Esto es un poco de lo que te puedo decir de mi etapa. (Grabación de conversación personal, septiembre 2020).

A través del testimonio de González Ortiz, es posible revisitar como fueron los primeros años de la universidad: las tensiones políticas que se desataron por el control de la institución; las influencias y narrativas que rodean la construcción del primer edificio y la decisión de llamarle Quetzalcóatl; las complicaciones para llevar a cabo la aplicación de un modelo educativo novedoso, con pocos recursos económicos y humanos. Además, sin

profundizar, González Ortiz narra la manera en la que se aterrizaron ciertos conceptos novedosos que aparecen como parte fundamental para asir a la universidad, como la vinculación comunitaria, la reivindicación de la lengua originaria y la materialidad de un discurso en la estructura arquitectónica.[13] Entonces, se observa que además de un proyecto pedagógico, desde sus albores, la UIEM se compone como un proyecto político que va, como señalan Reyna Hernández y Cocom Castillo (2021), a construir una narrativa e ideológica sobre la reivindicación de lo indígena basado en la premisa de que el estado mexicano tiene una deuda histórica con los pueblos indígenas.

Por otro lado, es el segundo rector, Francisco Monroy, quien va a consolidar el proyecto en términos de infraestructura y desarrollo de nuevas carreras. Monroy, quien participó también desde el inicio de la universidad, estuvo cerca de 8 años al frente de la UIEM. En su gestión se construyeron el edificio Tláloc — también circular —, la clínica de salud intercultural, los laboratorios de medios y de desarrollo, y el centro de documentación lingüística — espacio que por gestiones de Francisca Feliciana García lleva el nombre de Julio Garduño Cervantes. Al respecto de su experiencia como rector Monroy narra lo siguiente,

> Yo entró por invitación de Felipe, que fue mi compañero de la maestría. Te voy a narrar un poco de lo que viví. Al principio fue complicado porque no sabíamos bien cómo iba el proyecto, era un nuevo modelo educativo y una nueva propuesta de interculturalidad, que era la nueva política del Estado para responder a las demandas indígenas. En mi gestión conseguimos más de 300 millones de pesos para construir un hospital, laboratorios para desarrollo sustentable, compramos un autobús para los estudiantes, publicamos 14 libros, abrimos la editorial de la UIEM, compramos camionetas para el trabajo de campo, construimos salas de televisión y radio y una biblioteca con más de 45 mil libros; equipamos con tecnología de punta los laboratorios de diseño con macs [computadoras de marca Apple] y un laboratorio para investigación con plantas medicinales. Ve la arquitectura tiene las ideas y el objetivo de la universidad. Además, abrimos tres nuevas carreras: enfermería, salud intercultural y arte y diseño. Para esto hicimos un diagnóstico y vimos que en toda la zona el crecimiento de las enfermedades crónico degenerativas era altísimo, por eso abrimos las de salud; arte y diseño estaba más enfocada en profesionalizar el trabajo artesanal. La universidad, desde mi experiencia, es un modelo pertinente que busca el fortalecimiento cultural, el desarrollo local de la zona, generar autoempleos y un mercado local, recuperación de platas medicinales. Eso es importante porque al final la universidad no es un proyecto convencional, sino que trabaja con su

13 En nuestra conversación un tema que apareció, pero que no fue desarrollado, fue la interculturalidad. No obstante, el propio Felipe González ha desarrollado dicho concepto en varios artículos publicados. Desde la experiencia de la entrevista, no fue posible abordar dicho concepto por los tiempos y porque la temática de la misma se enfocó que Felipe contará su experiencia en los primeros años de la universidad.

> comunidad. Por eso se llama intercultural porque la interculturalidad es posicionar una visión diferente a la moderna y dialogar a la par, pero no se puede dar un diálogo si uno se siente superior al otro, qué diálogo va a ver, hay una negación. Pero cómo un indígena va a dialogar cuando siempre los trataron mal, pues estudiando, fortaleciendo su lengua, su ámbito cultural. La interculturalidad es poder construir una epistemología intercultural, con varios modos de ver el mundo. Para esto la vinculación comunitaria es fundamental, yo me obsesioné con eso. Desde el inicio de la universidad intentamos vincular a los chavos con los abuelos, no con los papás porque ellos vivieron procesos de castigo si hablaban la lengua en las escuelas, por eso buscamos el vínculo con los abuelos. Esto generó un impacto local, en mi etapa como rector había una estudiante que formó una asociación en contra del maltrato hacia las mujeres, porque a su madre la violentaban; otro estudiante hizo unas biografías de personajes históricos de su comunidad y fue de gran impactó, llenó de orgullo a su comunidad. Bueno ya para ir cerrando, te puedo decir que mi proyecto personal, era generar al nuevo indígena con una visión intercultural, con una visión del mundo indígena y su relación con el mundo, porque tú conoces a los líderes indígenas de antaño ellos son politiqueros, entonces la propuesta era generar una generación que venga con otra mentalidad. Bueno ya después de varios años de esos habría que darles seguimiento a los egresados y ver si se cumplió ese objetivo. (Grabación de conversación personal, noviembre 2020).

A partir de lo dicho por Monroy es posible deducir cómo se fueron tejiendo, desde los primeros años de la universidad, conceptos transversales como interculturalidad y la construcción de un nuevo indígena. Para ello, la noción de vinculación comunitaria fue fundamental. Para De la Cruz (2020, p. 34) la vinculación comunitaria,

> es una función sustantiva y un eje transversal de las UI, desde donde se deben realizar planes acordes con las necesidades de los diferentes programas. Se desarrollan líneas de investigación; se elige al profesorado indicado y se planean acciones de vinculación con la comunidad que generen soluciones conjuntas a los problemas y necesidades locales y regionales. (Grabación de conversación personal, noviembre 2020).

Desde este aspecto, la vinculación comunitaria, como lo indica González Ortiz y Monroy, se piensa como insumo para realizar investigación entre profesores y estudiantes, desplazando la actividad de extensión de la universidad convencional. Esta función va a ser central en la composición del modelo intercultural no solo en la UIEM, sino en otras universidades interculturales. Además, la vinculación va a tener un rol central en los procesos de reivindicación y autoadscripción. De hecho, varios de los egresados mazahuas de los que se habla en esta tesis categorizan como un *antes* y un *después* en sus vidas, a raíz de paso por la UIEM.

1.2.3. Un par de voces de egresadas de las primeras generaciones de la UIEM

En este apartado quiero traer a colación fragmentos de un par de entrevistas realizadas a dos egresadas de la UIEM; ambas fueron estudiantes de la primera generación y posteriormente fueron profesoras en la universidad. Sus narrativas destacan la manera en la que ellas vivieron los primeros años de la universidad, sus carencias en términos de infraestructura, pero también los aspectos positivos en su formación académica y personal.

El primer caso es el de Vanessa Salazar quien actualmente se desempeña como profesora-investigadora del área de la licenciatura en comunicación intercultural en la UIEM,

> **Eleazar**: ¿Cómo fue su experiencia como estudiante de la universidad intercultural?
> **Vanessa**: Yo entré a la universidad buscando una opción, por cuestiones familiares yo ya no iba a estudiar. Pero un día un amigo me dijo que él estaba estudiando en la inter, que era una universidad económica, que a lo mejor era patito, pero pues si quería fuera a ver. Entonces fui a buscar la escuela, llegué a las oficinas, vi a una persona que me dijo: "sí aquí es la universidad, pero las inscripciones cierran hoy", y yo dije: "ah bueno gracias". Entonces esa persona me dijo: "pero no te preocupes, ahorita checamos para que te puedas inscribir, solo hay que hacer un pago". Ya iban a cerrar el banco y yo no llevaba dinero, entonces esa persona me prestó y así me inscribí. Desde ese momento la universidad representó una posibilidad de crecimiento personal. Por ejemplo, Felipe González, que era el rector en ese entonces, nos saludaba a todos de mano, preguntaba cómo estaban las clases, si nos gustaban, o no, era una persona muy humana. En ese entonces estábamos en un lugar rentado, había algunas veces que por las lluvias se inundaba y teníamos que salir a tomar clases a otro lado, era un poco complicado, pero en general la universidad me pareció excelente. Yo siempre tuve apoyo de todos mis profesores, siempre me apoyaron, me prestaban libros, en ese entonces no teníamos infraestructura, en comunicación teníamos que ir a grabar hasta radio y televisión mexiquense. Pero en general en mi experiencia ha sido muy reconfortante, pero también de mucha confusión porque en la educación que yo recibí antes lo importante era el inglés, viajar, estudiar fuera. Entonces cuando yo entró a mi primera clase y nos dicen que ahora tenemos que elegir una lengua indígena eso me sorprendió mucho, pues "no que no sirve una lengua indígena". Yo me acuerdo que el primer domingo de esa semana que fui a la universidad le platiqué a mi abuela, ella casi todo el tiempo hablaba en mazahua y muy poco español, y me dijo: "quien sabe que les pasa porque antes nos prohibían hablar mazahua", mi abuela decía siempre dialecto, ya hasta mucho después ella misma empezó a reconocer su lengua como una lengua, a darle esa importancia. Entonces ese fue como el primer choque cultural que yo tuve ahí. Cuando yo entré éramos pocos estudiantes, había el tronco común, estábamos revueltos pues, había estudiantes de desarrollo, de lengua y de comunicación que eran las licenciaturas de esos tiempos. Entonces todos nos conocíamos. Yo pienso que la universidad a veces da un montón de posibilidades de crecimiento, pero como los pueblos indígenas han sido muy maltratados y

> politizados, pues están acostumbrados a que todo les den; hasta cierto punto me incluyo, porque en el Estado de México eso es una constante. Entonces pienso que eso es lo que no nos ha dejado aprovechar todo lo que la universidad nos da. (grabación de conversación personal, julio 2020).

Con su narración Vanessa va a desvelar varios asuntos, mismos que se repite en otras experiencias y que al final indican que se cumplieron parte de los propósitos por los que se creó la universidad. En primer lugar, aparece que la apertura de la UIEM brinda una oportunidad de acceso a la educación superior a sectores poblacionales y en regiones que no lo tenían. De igual manera, Vanessa expone como ella vislumbraba la relación que el rector González Ortiz y los docentes entablaban con los estudiantes, definiendo estas como: "muy humano". Estas relaciones van a ser fundamentales en los procesos de autoadscripción y reivindicación de lo mazahua que se experimenta en esta etapa de sus vidas; porque, aunque no se desee, la relación docente-alumno se basa en posiciones jerárquicas en donde el docente influye sobre la percepción de los estudiantes (Bourdieu y Passeron, 1977). Un tercer punto, es que la experiencia en la UIEM desde sus primeros días generó un choque cultural que modificó, en diferentes ritmos temporales, las perspectivas afectivas, morales y los sentidos comunes asentados sobre los pueblos y las lenguas indígenas; esto no solo involucra al estudiante, sino también a sus círculo familiar y afectivo: abuelos, padres, hermanos, hijos y hasta amigos — estos asuntos los desarrollo más en el episodio siguiente.

El otro fragmento de entrevista pertenece a María Saharai, egresada que hasta 2021 perteneció al claustro de profesores de la UIEM.

> **Eleazar**: ¿Cómo llegas a ser estudiante de la universidad intercultural? **María Saharai**: Yo soy de la primera generación, fue algo maravilloso ser parte de este prototipo y ser como los ratones de laboratorio, nos bombardearon de muchísimas cosas que de verdad agradezco. Bueno, yo llego a la universidad porque quería estudiar comunicación, pero en la familia económicamente la pasábamos difícil. Primero hice un examen para la escuela en Toluca, pero era ir a vivir allá, pagar renta, escuela y comida. Pero también se dio la posibilidad de hacer examen en la intercultural y el costo de la carrera por semestre era menor. Entonces por eso entro a la inter. En el momento que yo empiezo a descubrir cuales son las materias, las carreras, es cuando despierta en mí esta idea de comenzar a hacer cosas relacionadas con la cultura, el medio ambiente, la lengua. A partir de ese momento comienzo a trabajar cuestiones de medio ambiente en las brigadas. En ese momento tu decidías en que comunidad trabajabas, yo decidí trabajar actividades de reforestación y una actividad cultural. A pesar de ser muy joven, ahí descubrí que sí era mi camino. También recuerdo que en un encuentro indígena realizado en el centro ceremonial otomí, al primero que nos llevaron ya como institución, cuando llegamos el

> presentador dijo: "le damos la bienvenida a la Universidad Indígena de San Felipe del Progreso"; no nos avergonzaba el concepto indígena, pero lo dijeron de una forma denigrante, entonces dije: "¿cómo que indígena?", y me contestan: "si pues son mazahuas o no", "no, a ver no somos indios" y les tuve que explicar que no era una universidad indígena, sino intercultural, porque en ella convergen diferentes culturas del estado de México y la idea es que puedan convivir hablantes con no hablantes y que puedan aprender o reaprender. También en ese momento comienzo con el proceso de reivindicar la cultura. **Eleazar**: y, ¿cómo entiendes ese concepto de reivindicar la cultura? **María Saharai**: Ok, pues un discurso de volver a las prácticas tradicionales, a la lengua; se decía como rescatar o recuperar, entonces, para el caso del mazahua no aplica rescatar nada, nos decían los profes: "no la secuestraron, nadie la tiene amarrada, no estás rescatando". Luego cuando dices "recuperar" que vas a recuperar, las cosas están o no están. Por su parte reivindicar es tener el contacto con otras personas que están en el mismo camino, en lo musical, literario, en la construcción de pensamientos y argumentos. Reivindicar es lo adecuado porque la lengua está, la cultura está, pero el valor no está porque se perdió. Entonces cuando digo reivindicar la cultura, es ejecutar las prácticas de nueva cuenta, poner el oído, la vista, la lengua, para volver a ese punto porque durante mucho tiempo fue menospreciada la cultura mazahua. Eso yo lo aprendí en la escuela y eso es parte de mi experiencia. (Grabación de conversación personal, enero 2022).

Así pues, ambas narrativas postulan que la apertura de la UIEM significó una alternativa de posibilidad para personas que querían continuar estudiando, en este caso mujeres, pero que por asuntos económicos no podían costear los gastos. Algo que también es común en las experiencias de egresados es que la UIEM no fue su primera opción, es decir, tenían pensado estudiar en otras universidades, pero ya sea por la deficiencia económica, la distancia o no acreditar el examen de ingreso, decidieron ingresar a la UIEM. No obstante, al entrar en contacto con los discursos, prácticas, experiencias y narrativas que ocurren dentro de la UIEM, sus perspectivas cambian. Específicamente, María Saharai narra de qué manera concibe lo que significan tres conceptos claves dentro del proyecto de la UIEM: la interculturalidad, la reivindicación y la vinculación comunitaria. La primera, la plantea desde la posibilidad de convivencia entre culturas indígenas y no indígenas; la segunda, como volver a poner en uso conocimientos propios de la cultura mazahua, pero con un posicionamiento político; y la tercera tiene que ver con la participación de los estudiantes de la UIEM para realizar actividades en conjunto con localidades.

1.2.4. Breves notas sobre el proyecto arquitectónico de la Universidad Intercultural del Estado de México

Como lo indican los rectores Felipe González Ortiz y Francisco Monroy, los diseños de los edificios de la UIEM tienen un propósito que se encuentra traslapado a la narrativa ideológica y política del proyecto. En este sentido, al igual que el Centro Ceremonial Mazahua, sus estructuras responden a algo más que el solo capricho de edificar y construir salones en formas redondas.

Según Celote Preciado (2013, p. 98) el rector, los administrativos y las demás personas que colaboraron del proyecto,

> Conocían que se enfrentaban a un nuevo modelo educativo para la población indígena y no indígena, esa característica debía reflejarse en las instalaciones. Por esto se pensó que en su diseño arquitectónico debían incorporarse íconos relacionados con el pensamiento y la identidad de los pueblos originarios del estado de México, expresados mediante el lenguaje de las piedras. El edificio es circular en honor a Quetzalcóatl, la serpiente emplumada, emblema relacionado con la sabiduría.

Así pues, el edificio Quetzalcóatl se inauguró en 2008 en un predio ubicado a las orillas del área urbana del municipio de San Felipe del Progreso, justo a un lado del barrio la Cabecera, que como ya había mencionado González Ortiz este terreno fue donado por la escuela telesecundaria a cambio de una sala de cómputo. No obstante, el proyecto arquitectónico es mucho más ambicioso de lo que resume Celote Preciado. En el documento: "Proyecto Arquitectónico de la Universidad Intercultural Estado de México" (2007), firmado por Julio Garduño Cervantes, se explica lo siguiente:

> Considerando su entorno natural, teniendo como eje la montaña mística de Jocotitlán Nguemoru y el valle de Mazahuacan en un contexto contemporáneo inmerso en el conocimiento universal de la vida y de la cultura. Los espacios deben responder a las necesidades actuales como futuras, a la arquitectura integrada al paisaje con elementos inspirados en la arquitectura prehispánica, edificios circulares, plazas, taludes, sendas y jardines etnobotánicos. Contemplando los edificios administrativos y rectoría. Las Facultades, Biblioteca (Ngumu Xiskuama), (Amoxcalli), museo, salas de exposiciones, talleres, unidad deportiva considerando un juego de pelota y temascal. El edificio administrativo que responda a los elementos que se integren al paisaje y la montaña de Jocotitlán y el nevado de Toluca Xinantecátl relacionados a la cosmovisión de los pueblos originarios del valle de Mazahuacan. El Ngosobí o fogón donde nace el fuego y la reflexión humana, la convivencia y el intercambio del conocimiento, estaría representado por los tres edificios de las facultades, los edificios serán circulares. Los edificios circulares responden a la cosmovisión indígena, a la deidad del viento Rama o Ehécatl, Quetzalcóatl, deidad de la sabiduría, de la ciencia y las artes. En este valle de Mazahuacan se ubica Calixtlahuaca, como ciudad prehispánica fue capital

matla ... dedicada a
Ehéc... que debe
queda... biduría del
puebl... yecto debe
respo...

(Imagen 4. La maqueta del complejo universitario de la UIEM. El círculo marcado en verde es el edificio Quetzalcóatl, tomada por Valle Pineda).

Así pues, según este documento, los edificios de la UIEM, no se resumían a la construcción de un edificio redondo. La propuesta de Julio Garduño Cervantes consistía en crear todo un complejo universitario en donde recrear elementos culturales de los grupos originarios, sobre todo, mazahuas y otomíes. En el mismo documento se señala que esta propuesta no es nueva, sino es la continuidad y posible materialización de un proyecto que viene desde los años setenta con el MIM. La intención de armar este complejo arquitectónico, al igual que lo ocurrido con los centros ceremoniales mazahua y otomí, tiene una intención de influir sobre las percepciones locales indígenas y no indígenas, y en este caso de los estudiantes y los profesores, para crear un espacio en donde se "respiren" los conocimientos de los pueblos originarios y así coadyuvar en formar al nuevo indígena. En términos generales — de acuerdo con algunos testimonios recopilados de los egresados — parece ser que la universidad sí logra crear ambiente y una atmósfera dentro este espacio

arquitectónico, mismo que promueve el fenómeno político de la reivindicación. Empero —como ahondo en otros episodios —, sus efectos no solo se limitan al perímetro de la universidad, sino que tiene efectos en la construcción y transformación de un espacio más amplio.

1.3. Líneas de encuentro y desencuentro entre el Movimiento Indígena Mazahua y la Universidad Intercultural del Estado de México

Investigadores como Antolín Celote Preciado (2013) y De la Cruz (2020) han planteado que la Universidad Intercultural del Estado de México es resultado de las luchas históricas que los grupos y colectivos indígenas han protagonizado, pero en específico han subrayado la influencia del EZLN para que la universidad se creara. Este planteamiento por supuesto tiene argumentos para hacerse. Por ejemplo, la creación de la CGEIB y la transformación del INI en la CDI, fueron algunas de las respuestas que el gobierno de Fox dio para solucionar las demandas del EZLN. En este contexto, ambas instituciones fueron determinantes para la creación del proyecto de las UI (Casillas y Santini, 2006). No obstante, el argumento es que, siguiendo a Barquín Cendejas (2015), que el proyecto de la UIEM, en términos fácticos, tiene más paralelismos y coincidencias con los planteamientos del MIM que con las propuestas del EZLN. Esto va a influir en su operación, pero sobre todo en la manera de operacionalización y socialización de ciertos conceptos claves del modelo pedagógico como la reivindicación indígena, la interculturalidad y la vinculación comunitaria.

Asimismo, mi argumento indica que a pesar que oficialmente la UIEM se define como una universidad intercultural, la institución tiene una mayor vinculación con el pueblo y la cultura mazahua. Es decir, aunque por razones políticas esta institución no se nombró universidad *foshite,* históricamente se ha venido construyendo más como una universidad mazahua que como una intercultural. La justificación del argumento radica en que fue abierta dentro de un territorio históricamente vinculado con la cultura mazahua, su ubicación dentro del municipio de San Felipe del Progreso, ha facilitado la llegada de

personas de origen mazahua; pero también a la propia historia de la universidad, es decir, al hecho de que sus primeros impulsores fueron los mazahuas, como lo mencionan varios testimonios aquí presentados. Aún más, cifras institucionales indican que, a lo largo de los casi 20 años de operación de la UIEM, el 65% de los estudiantes y egresados se identifican como mazahuas (Control Escolar, 2017; Universidad Intercultural del Estado de México, 2021).

Ahora, se desea enfatizar en las líneas de encuentro entre el MIM y el proyecto de la UIEM. Uno de los centrales es la reivindicación indígena. Por ejemplo, en los documentos presentados a lo largo de este episodio sobre el MIM, sin exponer una definición del concepto, se propone por reivindicación: a una forma organizada de lucha para alcanzar la visibilización de los indígenas frente al estado, esto se logra, haciendo acceder a personas de origen mazahua a puestos de poder dentro de las estructuras del estado. Para ello se plantea la formación de un nuevo sujeto indígena, educado y con una consciencia de clase y étnica dirigida a mejorar las condiciones de sus poblaciones. Las herramientas propuestas para conseguir esos objetivos era un modelo educativo pluricultural y bilingüe, además del propio acceso a puestos de poder.

Otro punto de coincidencia es la vinculación comunitaria. Si bien en los documentos del MIM no se alude a un concepto de vinculación, en los modos actuar de los integrantes subyace esta idea. Los integrantes del MIM realizaban y participaban colaborativamente en actividades culturales, deportivas y productivas de sus propios lugares de origen, pero también en actividades de otras poblaciones. Es decir, aunque los integrantes y líderes del MIM no hablaban de una vinculación comunitaria, como sí lo propone el modelo educativo de la UIEM, los integrantes del MIM realizaban actividades de vinculación, mismas que les permitía generar insumos para sus propósitos políticos y para divulgar el conocimiento y prácticas del pueblo otomí

Ahora, retomando el asunto de la reivindicación. Dentro de los marcos de reivindicación propuestos por el MIM se ejecuta una manera de representar al mazahua a través de una performance que involucra el uso de la lengua; en el caso de los hombres, el uso de un ajuar que muestra en sus bordados detalles sobre símbolos y representaciones geométricas de elementos de flora y fauna local; mientras que con las mujeres se promueve el uso y la continuidad histórica de las vestimentas tradicionales: faldas y blusas de colores,

collares, aretes, etc. Ello va de la mano con la construcción de una narrativa que remarca las vejaciones padecidas por las poblaciones mazahuas, como una forma afectiva de superar la vergüenza y construir un orgullo sobre la identidad étnica. En este contexto se popularizan palabras como jñatrjo no para aludir a la lengua, sino como una forma de autonombrarse y con ello contrarrestar las negaciones de identidad u ocultamiento que experimentaron varios sujetos mazahuas en el pasado y en el presente.

En relación con lo anterior, un aspecto vital — punto que se va a retomar en los episodios siguientes — en el que coinciden tanto los líderes del MIM como los primeros ejecutores del proyecto UIEM, es el tema de lo afectivo para asir la reivindicación indígena. Ambos proyectos hablan del orgullo de ser mazahua. En este caso, los líderes del MIM componen una narrativa centrada en la figura del indio víctima, hecho que se puede leer en los documentos revisados, pero, sobre todo, en el poema: ¡Soy Mazahua! Para desde allí aludir a un orgullo mazahua sustentado en hacerle frente a las vejaciones. Por su parte, desde la UIEM, como indican Reyna Hernández y Cocom Castillo (2021), se va a componer una narrativa de "deuda histórica" que el estado mexicano tiene con las poblaciones indígenas. Esta narrativa es vociferada, principalmente por políticos y administrativos de la UIEM, pero también va a tener eco en los profesores y después ellos van a dirigir hacía los estudiantes. Esta narrativa, responsabiliza al estado de todos los males de las poblaciones indígenas anulando su agencia en circunstancias como el desplazamiento de las lenguas y su asimilación a formas de vida no indígenas. Así, al igual que la propuesta de reivindicación basada en el orgullo indio de los miembros del MIM, la UIEM va a promover en sus estudiantes — que luego pasan a ser egresados — aspectos de corte afectivo sobre el orgullo de su identidad. Al orgullo además va ir adherido un sentimiento de libertad y autonomía propiciado desde la posibilidad de ir a la universidad. A este respecto Felipe González Ortiz indica algo bastante interesante,

> la experiencia universitaria de la Intercultural del estado de México generó en los estudiantes la posibilidad de una cierta idea de libertad, independencia y autonomía para realizar sus propios proyectos. Tenemos egresados que cantan, montan obras de teatro; egresadas que son feministas radicales, que empezaron denunciando a sus padres por las golpizas que les daban a sus madres; egresados que son doctores y se dedican a la investigación de sus lenguas y prácticas. Finalmente, la universidad ha servido, como dicen las críticas, para integrar a los miembros de estos pueblos, pero con una diferencia cualitativa importante, que ahora son profesionistas, se han integrado con movilidad social. Entonces, un elemento clave que estas críticas no

> recuperan, es ese sentimiento de libertad, que implica no solo liberarse del maestro autoritario, la experiencia de libertad te abre al mundo como posibilidad, tú lo puedes apropiar y si eso es integración es mejor que aquella que te obligaba a negar tu cultura. La universidad te genera esta posibilidad de tener consciencia de que te puedes integrar manteniendo tu cultura o sin ella. (Grabación de conversación personal, septiembre 2020).

Así pues, lo que señala González Ortiz en términos de libertad, afectos y emociones que para él parecen ser nuevas, no lo son tanto. Yo observó que en las propuestas de reivindicación confluyen ambos proyectos, así como en la idea de crear un nuevo mazahua. Ya Francisco Monroy, rector en dos periodos, señaló que una de sus intenciones era crear a "un nuevo indígena, con una visión intercultural, con una visión del mundo indígena y su relación con el mundo". Para ello, la educación tiene un valor preponderante.

Otro punto de coincidencia es que, en ciertos performances de la mazahuidad, institucionalizados desde las épocas del MIM, son replicados en momentos importantes dentro de la vida de la universidad. Por ejemplo, Vivar (2014, p. 123) narra una situación a la que Lorena González, estudiante de la primera generación de la UIEM, se vio expuesta durante la ceremonia de inauguración del edificio Quetzalcóatl. En ese evento a Lorena le tocó dar un mensaje como representante de la comunidad estudiantil, por eso "se le solicitó ir vestida de mazahua, acción a la que se negó, presentándose ataviada con una blusa y un pantalón negro". En ese contexto, "ir vestida de mazahua" se puede traducir como solicitar a alguien acudir a un evento de corte político con el ajuar asociado al imaginario de la mujer mazahua, es decir, con faldas y blusas de colores, collares, aretes — como lo mencionó Irene Téllez. Esta práctica históricamente se ha institucionalizado, no solo en la UIEM, sino en gran parte de la región norte-oeste con presencia mazahua. En este aspecto, no solo es el performance en el que concuerdan ambos proyectos, sino en la politización de la vestimenta tradicional.

Ahora, ya que se tocó el asunto de lo material, en este caso de la indumentaria. Otro aspecto importante de coincidencia del MIM y el proyecto de la UIEM es que la materialidad de ciertos símbolos asociados a la mazahuidad y la indigeneidad expresados en la arquitectura, influyen en la formación del nuevo sujeto.

Por ejemplo, la idea del Centro Ceremonial Mazahua era recrear las tres piedras del fogón a través de tres edificios conectados en un triángulo, esta misma idea se intentó recrear en las instalaciones de la UIEM. Asimismo, los diseños circulares intentan recrear

basamentos piramidales como el templo de Ehécatl situado en Calixtlahuaca, Toluca. Además, a las estructuras circulares de los edificios Quetzalcóatl y Tláloc — los dos edificios más grandes de la UIEM — se les añade una narrativa acerca de que en los espacios circulares el conocimiento fluye, no se atora. En este sentido, los edificios, sus nombres, sus diseños, sus fachadas; todo tiene una intención para crear un espacio en donde los conocimientos indígenas readquieren vivacidad. Al mismo tiempo, ese espacio provoca, en los estudiantes, profesores, visitantes y egresados, sensaciones que no se sienten en otras edificaciones universitarias más convencionales. A este respecto, yo le preguntaba a una ex alumna y ahora profesora investigadora de la UIEM: ¿qué sensación le genera estar en el espacio del campus de la universidad?

> **Alondra**: Pensando en los salones que son circulares, cuando entré nos dijeron que son circulares porque aquí nadie es más ni nadie menos, todos somos iguales y el conocimiento se va a compartir así [circular] y no lineal. Cuando entro como docente, es lo mismo, les digo a los alumnos: "vamos a compartir lo que todos sabemos, nadie es más y nadie es menos". Pensando en el edificio, es un edificio que hace referencia a una cultura. Yo he traído a familiares y me dicen: "siempre me llamó la atención estos edificios, a poco aquí trabajas", y luego los llevo a ver las pinturas y me dicen: "a mira eso nosotros lo hacíamos en la comunidad". Entonces ya hay como una representación, un significado. Eso no se da en otros lados. Por ejemplo, yo estudié la maestría en otra escuela, en Querétaro, allá se sentía mucho la diferencia, en la discriminación. Aquí todos sabemos que somos de pueblo, o la mayoría, allá no son de comunidades indígenas, vienen de la ciudad. O sea, se sentía ese ambiente que por ser indígena era menos. En cambio, cuando yo estudiaba aquí por ser indígena eras fuerte, poderoso y tenías el conocimiento a diferencia de los que no eran. Eso se ve representado en lo que vemos, en el edificio, en los salones, en las pinturas. (Grabación de conversación personal, abril 2022).

El comentario de Alondra muestra que efectivamente la narrativa institucional se corresponde a los elementos estructurales de los edificios, y eso genera unas sensaciones que otros espacios no se dan. Por ejemplo, el poder (Miller, 2005). Pero también el comentario de Alondra expone como la narrativa de que los saberes fluyen es un discurso transgeneracional que ahora los nuevos profesores, egresados de la misma universidad, repiten hacía sus alumnos generando un sentido común y un imaginario interno de los significados de la reivindicación. Estos aspectos al final, muestran el cariz ideológico del proyecto de la UIEM y sus reminiscencias y puntos en común con las propuestas del MIM.

Por ello, es posible argumentar que el propósito inconcluso de los líderes del MIM, de crear a un nuevo mazahua, para lo cual los espacios arquitectónicos tienen un valor crucial, ahora se está logrando con la UIEM.

Ahora, en términos generales, subrayo que uno de los principales puntos de desencuentro, con sus matices, entre los postulados del MIM y el proyecto de la UIEM, es la manera de dirigir la educación. Como se postula en los documentos: Educación bilingüe y pluricultural en las regiones indígenas y Pacto del Valle Matlatzinca, los miembros del MIM promulgaban la idea de que las instituciones creadas para su educación deberían ser dirigidas por sabios indígenas. Esto no ocurrió ni ocurre en la UIEM. Es decir, el hecho de que desde sus inicios la UIEM fuera dirigida por intelectuales comprometidos con el estudio de los pueblos indígenas y afines a ellos, pero cercanos al *establishment* estatal y no indígenas — aunado a que la institución se diseñó como un organismo público descentralizado; o sea, sin autonomía[14] — no cumple con los postulados del MIM.

En relación con lo anterior, otro de los puntos de no coincidencia es que en los postulados del MIM se aludía a la construcción de una praxis pedagógica intercultural para la dirección de la educación indígena, situación que no se ha logrado a pesar de que uno de los propósitos de la UIEM y de la CGEIB era crear una epistemología intercultural (Casillas y Santini, 2006, p. 162). Esto no se ha podido consolidar, sobre todo, por la ausencia de la participación de intelectuales indígenas en la toma de decisiones.[15]

Por último, considero que el principal punto de distancia, desencuentro y diferencia entre uno y otro proyecto es la participación real de las mujeres. En el MIM los principales líderes fueron hombres; las pocas mujeres que participaron la mayoría de ellas no tenían peso en la toma de decisiones ni voz en los foros. En cambio, del lado de la UIEM, aunque también los pioneros y primeros administrativos fueron hombres, algunas mujeres, como Margarita de la Vega, sus opiniones sí tuvieron peso. Aún más, según datos de la UIEM (2021) históricamente la mayoría de sus estudiantes han sido mujeres, un 70% sobre el 30% de hombres. Esto quiere decir que, en términos reales, en el proyecto de universidad, las últimas beneficiadas fueron y han sido mujeres. Esto se contrasta con lo que pasaba en el MIM. Además, esto va a influir explícitamente, como lo señala González Ortiz, en el trazado del modelo educativo de universidad intercultural.

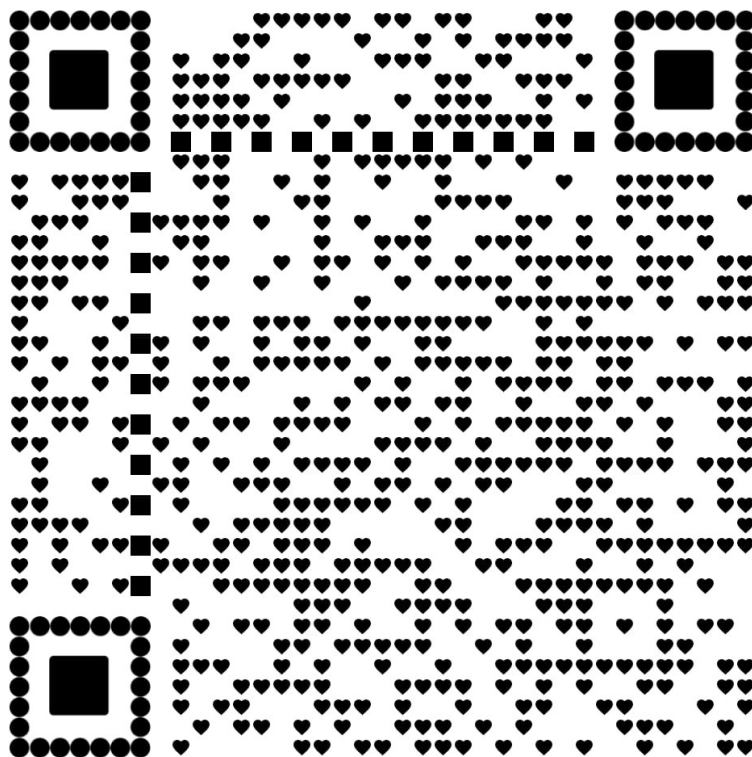
14 De hecho, las principales críticas dirigidas al modelo de educación superior intercultural, como las hechas por Hernández-Loeza (2016) y Vivar (2014) enfatizan en la poca flexibilidad que tienen estas instituciones frente al poder del estado, su dependencia a los caprichos de los gobernantes y la poca participación de indígenas dentro de ellas.

15 Además, cabe considerar que los pocos intelectuales indígenas que participaron en los primeros años de la UIEM también fueron formados bajo sistemas pedagógicos convencionales.

A lo largo de este episodio he tratado de mostrar que en el norte-oeste del estado de México, existe una continuidad y trascendencia espacio-temporal, con sus diferencias, de ciertas formas de reivindicar lo mazahua. Estas formas exponen cambios y continuidades que dan cuenta de la influencia que tienen ciertos proyectos políticos en el diseño de la subjetividad.

En el episodio siguiente se exponen algunas biografías y trayectorias de hombres y mujeres mazahuas egresadas de la UIEM. Se destaca como su paso por la universidad marcó un *antes* y un *después* en sus vidas; asimismo como la universidad ha influido en sus proyectos personales y colectivos; artísticos, políticos y académicos. En este sentido, a partir de casos concretos se pone a discusión si la universidad logró, o no, el objetivo de crear nuevos mazahuas.

En términos teóricos se destaca como los proyectos de reivindicación iniciados, la mayoría de ellos — con algunas excepciones — dentro de la universidad, componen nuevos sentidos de tiempo, dando lugar a la emergencia y creación de una subjetividad. Al recurrir a sus biografías y trayectorias personales, identifico que la mayoría de las personas de las que se habla se comienzan a asumirse públicamente como mazahuas en su etapa en la universidad, por ello, más o menos todos comulgan con ciertos marcos normativos de la indigeneidad y de la reivindicación indígena promovida desde la UIEM. No obstante, las biografías también exponen que en la contemporaneidad existen diferentes formas de ser, pensar, vivir, sentir y representar lo mazahua. A este proceso de transformación cultural, lo llamo: mazahuidades.

Episodio II. Los antes y los despueses: experiencias de egresadas y egresados mazahuas de la UIEM

Este episodio lleva como título los *antes* y los *despueses*. La razón principal por la cual se optó por ese nombre es porque a lo largo del trabajo de campo, varios de los y las egresadas con quienes se pudo conversar — en el desayuno, en sus casas, en sus cubículos de la universidad, en la calle; presencialmente, por videollamada o por teléfono — narraron sus trayectorias personales y académicas en dos tiempos. *Grosso modo*, los *antes* son narrados como tiempos previos a sus procesos de reconocimiento público de la mazahuidad; son tiempos personales e íntimos, pero a su vez colectivos y sociales. Son tiempos en donde se experimentan sensibilidades, afectos y experiencias como la vergüenza de la identidad, la negación, la pena o en el mejor de los casos el ocultamiento estratégico de su mazahuidad.

Los *antes* se componen, por ejemplo, por narraciones que aluden a momentos en donde las personas buscaron que sus padres no hablaran la lengua con ellos porque la vinculaban con el atraso. Por su puesto, también hay excepciones, por ejemplo, personas que desde niños asumían públicamente su mazahuidad, que hablaban su lengua sin estigmas ni pena, o que no eran conscientes de su condición étnica diferenciada, por lo

tanto, no reparaban en reflexionar sobre ella. No obstante, ello deriva de circunstancias personales muy específicas, que más adelante irán desglosando.

Por otro lado, los *despueses* componen tiempos en donde las personas asumen públicamente su mazahuidad, en donde experimentan situaciones afectivas sobre el orgullo de la identidad. Asimismo, en los *despueses* las personas confrontan los discursos racistas y de discriminación que prevalecen en contra de quienes se definen como mazahuas. Son tiempos en donde la identidad étnica aminora su carga de estigma y comienza a operar como un insumo, o una fuente de creatividad, para proyectos personales presentes y futuros.

Pero ¿qué es lo que marca la ruptura entre una temporalidad y otra? En la mayoría de los ejemplos expuestos en este episodio, eso ocurre por sus experiencias en la Universidad Intercultural del Estado de México: por los encuentros, o choques culturales, que tuvieron con los discursos, las narrativas y las materialidades que componen el proyecto de la universidad.

Por lo anterior, la UIEM no podría tener un lema más preciso y acorde para este episodio: "Una vez intercultural, siempre intercultural". Esta frase resume y desvela como el paso por la universidad no solo implica una ruptura temporal en la experiencia de las personas, sino alude a la emergencia de una nueva subjetividad, en donde lo mazahua deja de ser una carga negativa, para transformarse en un aspecto positivo y creativo. Con sus matices, hasta cierto punto, esto comprobaría la hipótesis del ex rector Francisco Monroy porque, efectivamente, la UIEM está creando a un nuevo sujeto indígena. Además, esto indica que el proyecto de la universidad, para bien o para mal, ha marcado y transformado la vida de las personas, como indica González Apocada (2016) en un doble sentido: "profesionalizante" y "etnizante". Sin embargo, ello no se limita únicamente a lo individual, sino que esas personas, cuyas vidas individuales y familiares han sido transformadas, asumen una postura de agentes generadores de acciones de reivindicación mazahua utilizando las herramientas y tecnologías disponibles en la contemporaneidad. Entonces, el conjunto de acciones generadas en torno a la reivindicación va acompañado también de una transformación cultural de lo mazahua.

2.1. Presentación de los y las interlocutores

En la siguiente tabla se menciona quienes son los egresados y las egresadas, interlocutores de esta tesis. Brevemente se presentan algunos datos biográficos generales, se mencionan sus proyectos actuales y algunas distinciones públicas, premios y/o logros significativos por los cuales han sido y son reconocidos públicamente. Los datos mostrados en la tabla 3 revelan una cualidad que comparten todos los interlocutores de esta tesis: son personajes públicos y con un éxito relativo. La noción de éxito no está directamente vinculada al tema económico, sino está evaluada en torno a uno de los objetivos de la universidad y del modelo pedagógico intercultural, el cual era crear intelectuales comprometidos con el desarrollo de su cultura y sus comunidades que reivindiquen sus conocimientos (Casillas y Santini, 2006). En este sentido, se advierte que la tesis aborda las experiencias de egresados y egresadas cuya formación universitaria de alguna manera tiene alguna relación con sus empleos y proyectos personales y colectivos actuales. Esta delimitación soslaya a otras experiencias de egresados cuya actividad profesional actual está deslindada de su formación universitaria. Por supuesto, esto implica un sesgo importante de miradas y voces críticas al proyecto de la UIEM. Sin embargo, como justificación se indica que el principal motivo de esta decisión fue que por las restricciones de la pandemia por Covid-19, con la mayoría de los interlocutores se entró primero en comunicación a partir de Facebook, en este sentido, no se pudo entrar en contacto con actores cuyo trabajo o proyecto no estuviera vinculado a la reivindicación pública de lo mazahua.

Nombre	**Edad**	**Género**	**Lugar de origen**	**Lugar de residencia**	**Licenciatura (y posgrado)**	**Año ingreso a la UIEM y egreso**	**¿Cuál es su ocupación actual?**	**Hablante nativo del mazahua y, según su percepción, porcentaje de habla**	**Nivel de estudio de los padres**	**Distinciones, reconocimientos y logros significativo alcanzados con su trabajo**
Angélica Lujano	25	Femenino (F)	San Nicolás Guadalupe, San Felipe del Progreso (SNG-SFP)	Itinerante	-Licenciada en Lengua y Cultura (LC) -Maestra en Políticas Públicas	2014/ 2018	Funcionaria de la UNESCO	Sí 80-90%	Primaria (ambos)	-Premio Estatal de la Juventud[16] -Presea del gobierno municipal de San

16 El Premio Estatal de la Juventud es un reconocimiento anual, económico y público que otorga el gobierno del Estado de México a través del Instituto Estatal de la Juventud. Se otorga a personas físicas y colectivas de origen mexiquense o que radiquen en el territorio estatal, de entre 12 y 29 años, que destaquen por sus méritos en áreas académicas, de labor social, labor indígena, trayectoria artística, innovación tecnológica, protección del medio ambiente, trabajo en el campo, emprendedores y por su labor política y democrática.

					por la UAM-Azcapotzalco.					Felipe del Progreso
Alondra Sánchez	32	F	San Isidro Boxipe, Ixtlahuaca (SIB-I)	SIB-I	-Licenciada en LC -Maestra en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe por la UAQ	2008/ 2012	Profesora investigadora de la UIEM.	Sí 70%	3º primaria (papá), sin estudios (mamá)	Mención especial en Premio "Noemi Quezada" a la mejor tesis de maestría sobre pueblos Otopames
Avisahín Cruz	32	Masculino (M)	San Lucas Ocotepec, San Felipe del Progreso (SLO-SFP)	San Felipe del Progreso, Centro.	-Licenciado en LC -Estudiante de la Maestría en Educación Intercultural para la Paz y los Conflictos Escolares (UIEM)	2016/ 2020	Estudiante	No 50%	Primaria (ambos)	Colaborador creador de MazahuaApp
Ana Lilia González	36	F	La Cabecera Concepción, San Felipe del Progreso (LCC-SFP)	Rincón de la Candelaria, Atlacomulco	-Pasante de la licenciatura en Comunicación Intercultural (CI)	2005/ 2009	Artesana	Si 60%	Primaria (ambos)	Dueña de la marca de joyería textil TANSEJE
Alma Navarrete	34	F	Rincón de la Candelaria, Atlacomulco	Michoacán	-Licenciada en Desarrollo sustentable (DS) -Maestra en Sociedades Sustentables por la UAM-Xochimilco	2007/ 2011	Promotora ambiental	No 20%	Primaria y secundaria	-Promotora ambiental en la reserva de la biosfera de la mariposa monarca -Beca de capacitación para el trabajo sustentable.
Camila Segundo	33	F	SNG-SFP	Itinerante	-Licenciada en CI -Maestra en Humanidades por la UAEM	2008/ 2012	Promotora de los derechos de las mujeres indígenas	Si 100%	Sin in formación	-Premio Nacional de la Juventud[17] -Premio Estatal de la Juventud -Presea Estado de México - Premio Mujeres Defensoras de los Derechos Humanos de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México
Diego Estrada	29	M	Rioyos Buenavista, San Felipe del Progreso (RB-SFP)	RB-SFP	Licenciado en arte y diseño intercultural (ADI)	2014/ 2018	Docente de bachillerato	No 30%	Primaria (ambos)	-Presea del gobierno municipal de San Felipe del Progreso

17 El Premio Nacional de la Juventud es la máxima distinción que otorga el Gobierno de México, a través de la Secretaría de Bienestar, por conducto del Consejo de Premiación del Premio Nacional de la Juventud. Este reconocimiento busca destacar los aportes de las personas jóvenes en dos categorías: jóvenes entre 12 y 17 años y de 18 a 29 años, cuya conducta o dedicación al trabajo o al estudio, cause entusiasmo entre sus contemporáneas.

Diego Mateo	26	M	San Antonio la Ciénega, San Felipe del Progreso (SAC-SFP).	Itinerante	-Licenciado en LC -Estudiante de la Maestría en Lingüística, Universidad de Sonora	2016/ 2020	Estudiante	No 40%	Primaria (ambos)	-Premio Estatal de la Juventud -Colaborador creador de MazahuaApp
Francisco Antonio León Cuervo	36	M	Santa Ana Nichi, San Felipe del Progreso (SAN-SFP).	SAN-SFP	Licenciado en LC	2006/ 2010	Docente y escritor	No 50%	Primaria trunca (ambos)	-Premio de Literaturas Indígenas de América (2018), de la Feria Internacional del Libro de Guadalajara - Beca FONCA de jóvenes escritores
Luis Francisco Reyes	30	M	SIB-I	Oaxaca	Pasante en ADI	2015/ 2019	Artista y promotor artístico	No 30%	Secundaria	Fundador del Proyecto Taller "múbú nu kjúaa" Corazón de Conejo
Gilberto Ventura Navor (Gil Navor)	31	M	Santo Domingo de Guzmán, Ixtlahuaca	Atizapán de Zaragoza, Estado de México	Licenciado en LC	2012/ 2016	Rapero mazahua y comerciante de artesanías	Si 100%	Primaria (mamá)	Premio Estatal de la Juventud
Juana Colin	28	F	El Pintado, San Antonio Pueblo Nuevo, San José del Rincón, México.	Itinerante	-Licenciada en CI	2014/ 2018	Traductora en la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México y Docente de Bachillerato	No 90%	Primaria (papá), sin estudios (mamá)	Becaría de la Fundación Vamos a Dar, durante los cuatro años de la universidad.
Ramón Sánchez	40	M	Rincón de la Candelaria, Atlacomulco	Rincón de la Candelaria, Atlacomulc o	-Pasante de CI	2012/ 2016	Coordinador de Casa de la niñez indígena, San José del Rincón	No 20%	Primaria	Beca INPI para proyectos de Comunicación Intercultural para la promoción y difusión de las expresiones del Patrimonio Cultural Indígena y afromexicano
María del Carmen Martínez (Lía Kame)	23	F	Santa Rosa de Lima, El Oro.	Itinerante	-Salud Intercultural trunca - Estudiante de pedagogía UMOV Academy: Universidad en Línea	2019/ 2021	-Estudiante - Trabaja en Instituto de Transparencia , Acceso a Información Pública y Protección de Datos Personales del Estado de	Si 100%	Sin estudios (mamá)	-Becaria en el programa Liderazgos de Mujeres Indígenas y Afroamericanas (ILSB) en el Instituto De Liderazgo Simone de Beauvoir - Premio Mujeres

							México y Municipios -Maestra de lengua mazahua -Cantante bilingüe			Defensoras de los Derechos Humanos de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México
María Saharai Orta (Zahash)	37	F	Jocotitlán	Barrio La Cabecera, Almoloya de Juárez	-Licenciada en CI -Maestra en docencia por la Universidad ETAC, Coacalco	2004/ 2008	-Promotora cultural y ambiental -Rapera mazahua -Docente	No 60%	Sin información	-Representante indígena de su comunidad. -Ha grabado dos discos de rap en lengua mazahua
Héctor Martínez	25	M	SIB-I	SIB-I	Licenciado en ADI	2017/ 2021	Docente y grabador	Sin información	Sin información	-Beca de Producción litográfica en La Ceiba Gráfica, Oaxaca
Antonia Villagrán	33	F	San Pablo Tlalchichilpa, San Felipe del Progreso	Sin información	Pasante en LC	2010/ 2014	-Locutora y promotora de los derechos de las mujeres	No 30%	Primaria (ambos)	-Curso de lingüística, Instituto Lingüístico de Verano (ILV). -Ex funcionaria municipal. -Youtuber
Vanessa Salazar	39	F	San Felipe del Progreso, Centro.	Atlacomulco	-Licenciada en CI - Maestra en docencia, Colegio de Estudios de Posgrado de la Ciudad de México	2005/ 2009	Profesora investigadora de la UIEM	No 30%	Maestría	Ha publicado los libros: “Relatos de las comunidades Mazahuas” y el “Fogoncito de las historias mazahuas”
Lorena González	37	F	San Antonio Enchisi, Atlacomulco	Itinerante	-Licenciada en CI -Maestra en geografía humana, Colegio de Michoacán -Estudiante de doctorado en ciencias sociales, CIESAS	2005/ 2009	Estudiante de doctorado en ciencias sociales, CIESAS	Si 100%	Sin estudios	-Ex profesora investigadora de la UIEM
Carmen Sánchez	41	F	SNG-SFP	SNG-SFP	-Licenciada en CI -Maestra en sociolingüística, Universidad mayor de San Simón, Bolivia	2004/ 2008	Profesora investigadora de la UIEM	Si 100%	Sin información	-Podcaster -Maestra de mazahua - Certificado en "Prestación de servicios de traducción de la lengua indígena al español y viceversa en diferentes ámbitos". INALI

Marili Galindo	26	F	San Francisco Tepeolulco, Temascalcingo	SFT-T	Pasante en lengua y cultura	2016/ 2020	Activista política	Si 70%	Secundaria (ambos)	Secretaria de Cultura de La Alianza Iberoamericana para el Desarrollo Democrático.

(Tabla 3. Información general de los y las interlocutoras. Elaboración propia).

Se indica que para la construcción de este episodio se retoman experiencias de algunas personas cuyos nombres aparecen en la tabla 3. La información fue obtenida en entrevistas semiestructuradas, conversaciones y encuentros personales con algunos de los interlocutores. De igual manera, para el montaje del episodio se recurre a algunas cartas de presentación elaboradas, explícitamente enviadas, para ser publicadas en esta tesis. Para complementar, se añade información obtenida de la revisión de entrevistas y testimonios en video que ellos y ellas han brindado a diferentes medios, mismas que son posibles de encontrar en internet y en Facebook.

Así pues, el presente episodio está compuesto por cinco secciones. El primero expone algunas experiencias de mujeres que han estudiado la licenciatura en la UIEM — no se abordan todas, por razones de espacio y el tipo de interacción generada entre ellas y el investigador; con algunas solo fue posible hablar a través de teléfono y videollamada, en cambio con otras fue posible una interacción más profunda, a niveles de colaboración. En la segunda sección se exponen tres experiencias masculinas, la razón de la elección es la misma. En la tercera sección se desglosan dos viñetas etnográficas sobre las percepciones del espacio arquitectónico de la UIEM por parte de dos egresadas. La cuarta sección se exponen dos viñetas que muestran las interacciones, apropiaciones, respuestas y críticas que algunos egresados dan a los discursos de reivindicación indígena promovidos desde la UIEM. En tanto, la última sección se enfoca en el análisis de la construcción de una temporalidad definida en términos emicos como *antes* y *despueses*. Asimismo, se analiza como por la influencia de la UIEM se generan procesos de reivindicación y de autoadscripción mazahua, mismos que son materializados en diferentes proyectos creativos, individuales y colectivos.

2.1.1. Experiencias femeninas

De acuerdo con el informe anual de 2021, en la Universidad Intercultural del Estado de México de los 1740 estudiantes inscritos hasta ese año: el 72% eran mujeres, mientras que el restante 28% hombres. Esto se traduce como un total de 1249 alumnas frente a 491 alumnos. En general estas cifras muestran la feminización de la matricula estudiantil. No obstante, esto no es un fenómeno nuevo. Desde su primera generación, 2004/2008, según Celote Preciado (2013), la UIEM se ha caracterizado por ser una institución en donde las mujeres tienen mayor presencia que los hombres. Aunado a lo anterior, Vivar (2014, p. 118) indica que desde las primeras generaciones de la UIEM:

> ante la decisión de hacer de San Felipe el centro neurálgico de la universidad intercultural, el sector mazahua indudablemente fue el de mayor presencia, 71% de la población estudiantil se reconocía o fue reconocida con un vínculo directo con este grupo étnico.

Así, a lo largo de los años ambas tendencias se van a consolidar como cualidades distintivas de la IUEM. Las razones por lo que ocurre este fenómeno por supuesto son múltiples y cambiantes, sin embargo, destaca el hecho de una menor participación de mujeres mazahuas en los procesos de migración campo-ciudad, esa menor movilidad ha desembocado en que las mujeres se queden en sus localidades, sigan socializando en su lengua, portando su vestimenta y realizando actividades del campo, como la siembra de la milpa. Por lo tanto, al abrirse una universidad cercana a las localidades en donde viven y que además retoma los conocimientos que ellas practican, pues se vuelve una alternativa real para continuar sus estudios. Esto se ejemplifica con el comentario que Vanessa Salazar realiza — véase episodio anterior — con relación a su ingreso a la UIEM.

Los datos anteriores muestran una correlación directa con el número de interlocutoras e interlocutores de esta tesis: 21, 13 mujeres sobre 8 hombres. Sin embargo, la diferencia no es solo de cantidad, sino también se observa que las mujeres tienen mayores credenciales académicas que los hombres. Entonces, si se propone realizar un análisis de como la UIEM ha transformando la vida de las personas, es crucial subrayar las experiencias femeninas. En este aspecto se retoman las experiencias de seis mujeres, todas originarias de diferentes localidades ubicadas al norte-oeste del Estado de México, no obstante, por razones laborales y personales algunas de ellas ya no radican en sus lugares de origen, esto no es un dato irrelevante, ya que la movilidad de las mujeres ha aumentado también con el incremento títulos educativos.

2.1.1.1. Angélica Lujano

Angélica es una joven de 25 años originaria del pueblo de San Nicolás Guadalupe, San Felipe del Progreso. Es hablante nativa de la lengua jñatrjo e hija mayor de una familia compuesta por otras cinco hermanas y sus padres. Angélica cursó sus estudios, hasta la preparatoria, en escuelas cercanas a su localidad. Posteriormente estudió la licenciatura en lengua y cultura en la UIEM entre 2014 y 2018 y recién en 2023 obtuvo el grado de maestra en Políticas Públicas por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Durante su etapa como estudiante de licenciatura obtuvo el Premio Estatal de la Juventud por un proyecto que consistió en organizar a una colectiva de mujeres bordadoras, originarias de su localidad y de localidades cercanas, para mejorar la venta de sus productos. Al salir de la licenciatura fue contratada para trabajar en la misma UIEM en un proyecto de tienda artesanal, sin embargo, por diferencias sale y se incorpora a trabajar en el Instituto Federal de Telecomunicaciones (IFT), en el área de radios comunitarias e indígenas.

A continuación, se muestra la carta de presentación que Angélica compartió para esta tesis.

> Mi nombre es Angélica Lujano García, soy mujer indígena jñatrjo, hija de padres mazahuas, hija de Gerardo Lujano y Adela García, quienes me dieron nombre, identidad, lengua, sueños y toda una vida. Sueños que impulsaron y no detuvieron frente a las costumbres y tradiciones del pueblo, que sin importar el qué dirán caminaron conmigo en cada etapa. Soy la prueba fiel de lucha de mi madre, una gran guerrera que impulso mi camino, me hizo la mujer decidida y firme que soy, quien me dijo “hija, no permitas que nadie te haga de menos, vales mucho”. Soy la lucha materializada de mi padre, quien desafío los roles de género que tenía frente a la comunidad, como él dice “deje el metate por un lápiz y un mundo de conocimiento”, pero me recalcó que no por tener estudios, tenía que olvidarme de mi pueblo, de mi gente y de mi identidad. Soy Angélica a secas, sin títulos, sin posiciones, simplemente soy Angélica, nieta de Francisca y Tomasa, quienes desde su gran sabiduría me dotaron de conocimiento y del don de la sabiduría del mundo jñatrjo, quienes me dijeron que el mundo, así como lo conocí no era el mismo en el que ellas crecieron, pero que este era el que me tocó vivir, y del que sí estaba en mis manos pusiera mi granito de arena para mejorarlo.
>
> Soy jñatrjo, sí la mujer profesionista que orgullosa habla su lengua en los espacios donde se encuentre, que ha luchado por estar en los espacios que deberían ser para nosotros pero que el sistema nos ha quitado, soy quien sin buscarlo ha estado en espacios internacionales y ha dado a conocer su voz y la voz de muchas mujeres

> indígenas. Trato de ser la mejor versión de mi a diario para dar a mi pueblo el lugar que le corresponde.
>
> Soy una mujer indígena mazahua que con esfuerzo y mucho sacrificio logró estudiar, que al igual que otras historias, mi historia puede ser contada como aquella niña que con una bolsa de plástico y unos zapatos de plástico empezó su educación básica, y que sin pensarlo, la vida y las oportunidades la llevaron a estudiar un posgrado, y no por el afán de ganar más económicamente, o tener poder, o tener un estatuto o posición social, o ser la vaca sagrada del pueblo mazahua, no, sino fue un acto de amor a la lengua y a la cultura, a mi pueblo jñatrjo, pues creo fielmente en que mis estudios de posgrado en política pública me permitirán incidir para mejorar las condiciones sociales de mi pueblo y de los pueblos indígenas de México, seguir con ellos en la lucha por esos derechos que nos corresponden que en el papel se escriben y leen bonito pero que la realidad dista mucho, para dejar de ser esas personas indígenas que todos ven como quienes necesitan ayuda, y no es así porque también entre nosotros hay gente con un conocimiento tan valioso y tan sabio.
>
> He sido funcionaria pública e internacional que desde mi trinchera he tratado de impulsar espacios para mi gente, sigo en la lucha por ser una buena funcionaria pública o internacional, pues el camino no ha sido nada fácil. En las estructuras sociales laborales, un inglés bien masticado vale más que una lengua indígena bien dominada. Las desigualdades aún se notan, puedo decir orgullosa que tengo un posgrado, pero aun así sigue habiendo una brecha educacional a años luz, y es aquí cuando la mujer indígena empoderada con gran trayectoria, sigue enfrentando una doble lucha para ganar estos espacios de incidencia con una constante formación.
>
> Me llamo a mí misma poeta, pero no una poeta que busca el reconocimiento ni la fama, ni que escribe fino y tan metafórica, sino una poeta que busca llegar al corazón, emociones y memorias de mi gente jñatrjo, cuando escribo, no escribo para la gente que habla español, escribo para mi gente, escribo desde la lengua, aún en el español eso no tenga significado.
>
> En este camino me sigo formando y mientras esté en mis posibilidades pondré mi granito de arena para la lucha social de mi pueblo. (Lujano, junio 2023).

Per se, la carta pone en evidencia algunos puntos transversales para este episodio. La noción del tiempo pasado, el antes, es referido a la infancia, etapa donde padeció algunas carencias económicas que son representadas en la bolsa y los zapatos de plástico. Las figuras de su mamá y papá, aunque no explícitamente, también aluden a ese pasado; un pasado en donde como mazahuas era más difícil estudiar. En cambio, el presente y el futuro son descritos como momentos en donde Angélica, por su propia agencia, tiene la posibilidad de apoyar, en su rol de funcionaria, a mejorar las condiciones de vida de su pueblo y de otros pueblos indígenas de México. Sin aludir directamente a la UIEM, Angélica subraya la relevancia de la educación escolarizada y la adquisición de credenciales académicas para construir su *después*. En este tiempo, emerge una nueva subjetividad que se aleja del estereotipo y la subjetividad de la mujer mazahua del pasado.

Ello lo subraya cuando habla de cómo su padre desafío los roles de género de su comunidad para que ella cambiara el metate[18] por el lápiz y el conocimiento. A este respecto, en una entrevista que le realicé en el contexto de su casa familiar, en San Nicolás, le pregunté lo siguiente: ¿cómo definirías tú a la mujer mazahua contemporánea? Angélica respondió,

> Como una mujer que tiene sueños, ganas de salir adelante, historia, un cúmulo de experiencias que la han hecho pasar grandes adversidades, entre ellas el machismo de nuestras comunidades indígenas. Una mujer mazahua que quiere estar en los espacios de participación política, alzar la voz, manejar una empresa, estar en las ciencias tecnológicas y exactas, en un hospital como enfermera o doctora. La diferencia es que la mujer mazahua contemporánea busca la independencia y dejar atrás el pensamiento de antes, esa formación que nos dieron nuestras abuelitas, que a mí todavía me tocó, de "tienes que saber hacer tortillas y vas a atender a tu marido". Entonces ahora es una lucha constante por nuestros espacios y derechos, pero también hay mujeres, que estamos en esta lucha de nuestra educación, yo quiero seguir estudiando, saber que hay más allá de este mundo en el que estoy, cómo son estas relaciones y los intercambios, pero sin dejar esta parte de lo que yo soy aquí. Entonces si tú vienes aquí a mi comunidad a visitarme, como ahora lo haces, te puedo decir que yo conozco mis tradiciones, sus ritos, o puedo estar en la cocina echándote tortillas, pero también puedo estar en una oficina o en la computadora. Entonces siento que es un punto equilibrado entre dos mundos. (Grabación de conversación personal, septiembre 2020).

Así pues, los criterios bajo los cuales Angélica describe a la mujer mazahua contemporánea encuadran grandes rasgos de su propia experiencia, en donde la educación les brinda a las mujeres mazahuas mayor independencia. En cambio, el antes es planteado como un tiempo y una subjetividad colectiva de sumisión, una formación local y tradicional, como lo define Angélica, en donde la mujer vive para el hombre. En esta misma respuesta, es posible identificar cómo el propósito que sostiene el proyecto de la UIEM a nivel individual, "que busca contribuir al desarrollo personal en el sentido de la generación, conformación y consolidación de valores y actitudes de solidaridad social, ética profesional, autoestima, crítica y autocrítica" (Casillas y Santini 2006, p. 166), en efecto, es apropiado[19], reproducido y transformado por parte de, en este caso, Angélica. Por lo cual, parecería pues que la universidad estaría cumpliendo su propósito de transformar la vida de las personas y más puntualmente, la de las mujeres.

---

18 La palabra metate proviene del náhuatl *metlatl* que significa "muela". El metate fue un importante instrumento de molienda (Mediateca INAH, 2023).

19 En este aspecto idea de "apropiación" se retoma no como la sola aceptación (pasiva) de elementos externos, sino como la capacidad de aceptar y transformar, lo recibido, reinventarlo (Rockwell, 2004).

Sin embargo, es fundamental descartar, que no solo es la universidad ni su proyecto político lo que cambia la vida de las personas, son las personas mismas las que a través de sus agencias lo logran, sumado a una serie de circunstancias individuales y colectivas que aparecen en su trayectoria. En el caso de Angélica ella no experimentó un proceso de reconocimiento público de su mazahuidad en su etapa como estudiante de la UIEM, ni tampoco su *antes* estaba marcado por acciones dirigidas a desprenderse de su cultura mazahua, ni tenía sentimientos profundos de vergüenza por su identidad. Obviamente su etapa en la universidad fue un detonante que acrecienta su consciencia sobre su identidad, la vuelven más reflexiva. Empero, en su caso un parteaguas importante que forjo su posicionamiento fue su etapa en la preparatoria. Esto lo revela en la primera entrevista que tuvimos vía telefónica, en ese encuentro se generó el siguiente diálogo:

> **Eleazar:** he leído y escuchado algunas cosas que circulan en Facebook sobre tu trayectoria, como que ganaste el premio estatal por tu proyecto con las bordadoras, vi un video en la página de la universidad donde hablas de tu vida, que tan importante fue la universidad en tu vida. **Angélica**: bueno todo empieza en la preparatoria, mi preparatoria estaba adoptando el modelo intercultural por eso empezar a voltear a la riqueza cultural de la comunidad, ahí también comienza un proyecto de jóvenes emprendedores que mezclé los conocimientos de la escuela con los de su entorno, entonces yo viendo lo que pasaba en la comunidad y sus problemáticas, así empiezo a reflexionar y un día mire a una mujeres vecinas que estaban bordando, y hay un bordado que es muy laborioso pero además tarda mucho en venderse, y pues ahí fui generando esa idea para apoyar a las mujeres, algo en lo que yo pudiera ser útil. Este proyecto lo hice en la prepa, después ya terminó, pero ese proyecto me marcó para querer estudiar algo diferente a las carreras convencionales, entonces me entero de la universidad intercultural, veo sus carreras, y créeme en realidad no sabía que estudiar, y pues me metí a lengua y cultura, aunque también hubo momentos en donde me quería cambiar, al principio, porque no me sentía cómoda con las materias. Pero más o menos en el primer año un profesor me comparte una convocatoria para concursar por una beca a un programa de liderazgo para jóvenes indígenas en Puebla, me voy un mes, y en ese mes cambia completamente mi perspectiva, la influencia de ese programa hizo que cuando regresara ya me gustaba la carrera. Esta parte de la formación completaría que tuve durante la universidad me ayudo muchísimo, porque la discriminación todavía existe. **Eleazar:** bueno y entonces cómo llegas a la universidad. **Angélica:** honestamente no sabía que estudiar, un día cuando estábamos planteando donde estudiar nos pidieron categorizar entre buenas y malas universidades, en las buenas estaba la UNAM, la UAEM, el Poli y la intercultural no vislumbraba, yo me enteró de la universidad por un maestro que de la prepa que había estudiado ahí y él trabajaba rescatando la tradicional oral, las leyendas, los cuentos, entonces por eso me decido, y los compañeros criticaron mi decisión porque decían que me iba a quedar en mi pueblo, sin embargo, la universidad me permitió salir, ir al extranjero,

> por supuesto no le atribuyo todo porque es parte trabajo mío, de la comunidad, del trabajo de reivindicar los conocimientos. **Eleazar:** Ok, ahora que mencionas eso, cómo entiendes eso de reivindicar. **Angélica:** a mí se hace vital seguir preservando nuestra lengua, pero para eso hay que hacer una constante revitalización de ella, tenemos que tener esos espacios que nos permitan expresarnos, claramente la constitución lo dice, no hay una lengua oficial para México, todas son lenguas nacionales, en ese sentido yo empecé a trabajar las traducciones pero estoy en contra que todo se quede en el papel y nunca nadie las lee, siento que sería más redituable que las veamos en capsulas que se difundan por los medios de comunicación que tomemos esos espacios, de eso modo podemos generar las condiciones para que se conozcan, empezar a usar esas lenguas en la ciencia, y que los jóvenes vean que no solo es discriminación porque esa es la idea que se tiene, que hablar una lengua va acompañada de discriminación. Incluso yo, cuando estoy en un lugar público y si voy a dar un mensaje empiezo con mi lengua o alternando. **Eleazar:** oye y ¿cómo es esto de ser un mazahua público? ¿qué pasa con otros mazahuas, que te dicen, te critican? **Angélica:** bueno hay muchas formas distintas de representar la identidad mazahua, y muchos hemos caído en estas peleas, luego se pierde la humildad, cuando ya somos famosos a veces queremos que lo mazahua sea como yo lo digo, y no es así cada quien tiene sus circunstancias. (Grabación de conversación personal, julio 2022).

Este diálogo permitió identificar que, en ciertos casos, por sí misma la experiencia en la UIEM no genera un proceso de reivindicación, incluso para algunas personas puede ser desilusionante las clases en la universidad, sino es un proceso que retoma elementos del pasado, ya sea para superarlos, confrontarlos o mejorarlos, como sucede en este caso. Aunado a ello, en la trayectoria de Angélica hay dos experiencias fundamentales más que cambian su vida: el Programa de Liderazgo para Jóvenes Indígenas[20] (PLJI) de la Universidad de las Américas Puebla (UDLAP) y en el Programa Study of the U.S. Institutes[21] (SUSI). Por ambos proyectos pudo conocer otras culturas en México y en Estados Unidos, adquirir otros conocimientos, convivir con personas de otras nacionalidades, etnias y lenguas, así como fortalecer su agencia.

20 El PLJI es un programa universitario dirigido a jóvenes pertenecientes a pueblos indígenas con alto compromiso comunitario y que cuentan con el interés de desempeñarse como agentes de cambio. Este programa tiene como objetivo fortalecer las habilidades de jóvenes indígenas con experiencia comunitaria con la finalidad de identificar de manera acertada las necesidades de sus lugares de origen y brindar soluciones a problemáticas que fomenten el desarrollo de sus comunidades de origen y/o residencia. (Universidad de las Américas Puebla, 2023).

21 SUSI para estudiantes líderes es un programa intensivo de estancia corta que ofrece a estudiantes de licenciatura una comprensión más profunda de los Estados Unidos y al mismo tiempo, mejorar sus habilidades de liderazgo. SUSI consiste en un programa académico de cuatro semanas, con una serie de seminarios, presentaciones grupales y clases. El programa será complementado por visitas, actividades culturales y de servicio comunitario (Embajada y consulados de Estados Unidos en México, 2022).

Por último, un asunto relevante a tener a consideración es que cuando algunos mazahuas se vuelven actores públicos, por los reconocimientos y premios, se generan disputas entre otros mazahuas por definir como asir lo mazahua en los escenarios públicos. En este caso, lo mazahua se vuelve un recurso y una identidad en disputa constante, que más allá de que alguien tenga la verdad, lo que evidencia es que los después abren diferente formas de ser mazahua.

2.1.1.2. Lorena González

Lorena González es una de las egresadas más "famosas" de las primeras generaciones de la UIEM. Ella es originaria de la localidad de San Antonio Enchisi, Atlacomulco. Lorena tiene una particularidad casi distintiva de todos los otros interlocutores, es nativa hablante del mazahua y proviene de una familia monolingüe de esa lengua, compuesta de 7 hijas y 3 hijos. Ella estudió la licenciatura en comunicación intercultural entre 2004 y 2008, posteriormente realizó estudios de posgrado en Geografía Humana en el Colegio de Michoacán y actualmente estudia el doctorado en ciencias sociales por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Anteriormente, Lorena era parte del claustro de profesores investigadores de la licenciatura en desarrollo sustentable de la UIEM. Su "fama" la debe a que ella, en representación de todos los estudiantes de la UIEM, dio el discurso en la ceremonia de la inauguración del edificio Quetzalcóatl, frente al entonces gobernador del Estado de México: Enrique Peña Nieto. Asimismo, por varios años la cara de Lorena fue la imagen institucional para promocionar a la universidad intercultural del Estado de México (Vivar, 2014; González Ortiz, 2017).

A continuación, comparto la carta de presentación que Lorena me compartió para ser publicada en esta tesis:

> **Una descripción de mí misma** para la tesis de Eleazar.
> Soy Lorena González Pablo, una chica jñatrjo que ha vivido poco más de 30 años en su pueblo de nacimiento. Me gusta regresar siempre a mi terruño, a mi pueblo, con mi familia nuclear y extensa. Me gusta ser partícipe de una vida cotidiana en medio del tiempo que se mide distinto al que nos impone el trabajo asalariado. Soy la primera de 10 hijos de mi pá y mi má -y tal vez de las generaciones anteriores a mis papás- que ha logrado tener estudios de posgrado, esto representa toda una vida para abrir brecha a las nuevas generaciones familiares y mostrar que es posible construirse otro proyecto de vida diferente al esperado en una mujer de un pueblito,

> por ejemplo, nacer, crecer, aprender los quehaceres de la casa, contraer matrimonio, atender a un marido, parir y cuidar de los hijos.
> La vida ha sido aleccionadora, viajera y tan benévola conmigo que actualmente puedo decir que soy una mujer jñatrjo de San Antonio Enchisi, hija del don Teba y doña Viviana (EPD). Licenciada en Comunicación intercultural de la primera generación de egresados de la Universidad Intercultural del Estado de México y maestra en Geografía humana por El Colegio de Michoacán a quien le gusta tomar muchas fotografías del acontecer diario; disfruta de la comida que se prepara en casa, de las frutas de temporada como el capulín, el tejocote, las tunas de todos los colores, jaltomates y tomatillos silvestres; de escuchar el sonido de las aves al amanecer, de un amor infinito por el monte de Nguemarü[22]. Por lo anterior, me gusta hacer investigación y trabajos colectivos con las personas de comunidades originarias, en la jerga académica le llaman vinculación con la comunidad, porque tengo la firme convicción de que ellos tienen mucho que compartir y yo solo quiero ser portavoz de un poco de esa vasta visión del mundo con sus matices, con sus conflictos, sus asegunes y recovecos a través del registro de rituales, organización social y sentido de pertenencia al terruño. Esa soy yo, una humanidad inmediata y un cachito de mi pueblo en el corazón, los pulmones, los pies, ojos y manos de una mazahuablante, hija, hermana, bruja, mujer fuego-agua-tierra-aire, mujer del monte, mujer medicina, una mujer de Tangola[23]. (González, junio 2023).

Como lo escribe en su carta, a Lorena le cambio la vida ser parte de la primera generación de la UIEM, su paso por la escuela le permitió romper con una trayectoria de vida asociada al rol que cumplen la mayoría de las mujeres de su contexto cercano: el trabajo doméstico, el matrimonio y la crianza de sus hijos. En este caso, el antes se plantea como una situación hipotética que no ocurre gracias al proceso de formación educativa.

Por otro lado, Lorena tampoco vivió en la infancia un proceso de autorechazo o negación de su identidad étnica. Empero, al crecer en una familia monolingüe, en un contexto en donde las prácticas culturas mazahuas eran cotidianas no problematizaba ser o no ser mazahua. En una entrevista que le realicé teniendo como escenario su cubículo de profesora de la UIEM, Lorena comenta lo siguiente:

> Yo le agradezco a la universidad porque en los cuatro años que pasé acá me ayudaron a reconocerme como jñatrjo, antes de llegar a la universidad yo nunca estuve consciente de que era, hasta que me preguntaron si hablaba alguna lengua, de golpe, en el primer semestre, para mí fue desconcertante y realmente yo antes de que me preguntaran eso aquí, yo no estaba consciente de que era hablante de jñatrjo y yo lo hablaba en casa, con mi papá, con mi mamá, con toda mi familia. Pero tampoco quiero romantizar, eso es uno de los grandes conflictos de estas instituciones que promueven la adscripción a un grupo étnico, y realmente no tiene sentido adscribirte a un grupo si no te identificas con él, con el paso del tiempo he

22 Nombre mazahua que se le da al volcán de Jocotitlán.
23 Nombre toponímico que refiere a un lugar donde hay una planicie hundida entre dos lomas.

> logrado hacer este proceso de identificación por las cosas buenas y malas que suceden en mi pueblo, lo aprendí porque hice procesos de vinculación con la comunidad, la universidad me dio esa experiencia, por eso le agradezco a la universidad, porque si yo me hubiera ido a otra no hay espacios como eso, lo que le agradezco es poder viajar a otros lugares para reconocerme, pero esto es un proceso mío. Pero ojo, estamos hablando de 2004, en ese momento INEGI decía que si hablabas una lengua eres indígena, hasta ahora están colocando el criterio de autoadscripción, hasta el censo pasado de 2020. (Grabación de conversación personal, julio 2022).

Desde un posición reflexiva Lorena indica, en esa conversación, que, para ella en su antes ser o reconocerse como mazahua públicamente no era importante en su vida. En este caso, su experiencia en la universidad y las prácticas institucionales, como la vinculación comunitaria, que promueven el encuentro con otros, iguales y diferentes, fue lo que le permitió, asumirse públicamente como tal.

Desde esta experiencia es posible indicar que la universidad a pesar de que, sí promueve la adscripción étnica, no necesariamente crea "indígenas", sino lo que motiva la UIEM, o este caso esa universidad de 2004, es un proceso reflexivo sobre la identificación. Por lo tanto, si hay una línea, construida a partir de experiencias, que divide el antes y el después. En Lorena, su antes, refiere a una cotidianidad de prácticas culturales que ella veía como normales, no obstante, por su paso por la universidad, esa cotidianidad "normal" comienza a ser cuestionada por ella misma. En sentido, el *después* de Lorena pasa por ese primer momento de desconcierto reflexivo, pero no se queda allí, sino como lo dice en su carta de presentación la proyecta al armado de un proyecto de vida orientando sus intereses de investigación hacía trabajos colectivos.

Resumiendo, el *antes* se compone por la no reflexividad sobre la identidad; mientras que el después, es un momento de la vida en donde la reflexividad es inexorable. Lo que divide uno con el otro, son las experiencias vividas en la UIEM, desde el primer semestre.[24] En este sentido, es relevante subrayar como algunos aspectos de la formación institucional de la universidad llegan a modificar las percepciones, los tiempos y las subjetividades de las personas.

2.1.1.3. Alma Navarrete

24 La pregunta que Lorena señala que le hicieron en primer semestre y que indica le causó desconcierto, es la misma pregunta a la que hace referencia el rector Felipe González Ortiz — véase episodio anterior. En este caso ambos señalan más o menos las mismas impresiones.

Mi nombre es Alma Delia Navarrete Soria, nací en una comunidad de origen indígena en el municipio de Atlacomulco, Estado de México, mi pueblo se llama el Rincón de la Candelaria, actualmente tengo 34 años de edad y aunque me siento orgullosa de mis raíces mazahuas, siempre cuento con algo de tristeza mi etapa de adolescencia a juventud, esa que me tornó indiferente a la alienación cultural de la que fui parte sin ser consciente de ello.

Mi infancia fue la de cualquier niña "normal", por lo menos siempre pensé que todas las niñas del mundo vivían lo mismo, crecí con mis abuelos; desayunando y almorzando tortillas hechas a mano en fogón de leña con frijoles, quelites o huevo de las gallinas, siempre había algo diferente según el repertorio de recetas de mis abuelas, veía a ellos beber pulque en la mañana, tarde y noche, a los niños nos daban atole o té, el pulque casi no nos gustaba a menos que estuviera dulce, pero ellos tampoco nos insistían, a la hora de los alimentos platicaban en su lengua y si se dirigían a nosotros lo hacían en español, la realidad es que no estaban interesados en que nosotros aprendiéramos y yo siempre soñé en mi ingenuidad que era algo "hereditario" y que cuando yo tuviera su edad también hablaría y me peinaría, o sea haría todo como ellos, incluso comer con el chiquihuite y el molcajete en el suelo y nuestro plato en las piernas, la mesa no era necesaria entonces.

Los abuelos trabajaban el campo, raspaban magueyes, a veces buscaban trabajo temporal fuera del pueblo, el objetivo era traer dinero a casa, las abuelas además de ser amas de casa también eran comerciantes de nopales, pulque, quelites, tortillas y cosas de temporada que vendían en la cabecera municipal o eran artesanas de lana y servilletas bordadas, tenían animales como burros, borregos, vacas, guajolotes y gallinas, ¡su vida nunca descansaba!, Recuerdo mi infancia con mucho cariño y fantasía, mientras mis papás trabajaban de comerciantes, yo me quedaba al cuidado de mis abuelos y con ellos aprendí muchas cosas que naturalmente a la edad de 1 a 6 años se absorben como esponja.

En mi edad escolar de los 6 a los 17 años tuve la oportunidad de vivir ambos contextos; por un lado el pueblo donde mis papás, abuelos, familiares y vecinos llevábamos una vida rural con costumbres y tradiciones propias de los mazahuas como las fiestas patronales, la siembra del maíz, la bendición de semillas y animales, el saludo mano a mano cuando alguien cruzaba por la calle, las pláticas de las señoras en el molino de nixtamal y los acuerdos o desacuerdos de las asambleas comunitarias, en fin, ahí me di cuenta de que no todas las niñas vivíamos lo mismo porque por el otro lado; en la cabecera municipal donde iba a la escuela no todos los niños tenían abuelos y papás mazahuas, además el tema de la vida cotidiana fuera de la escuela no se tocaba, todo se centraba en que fuéramos formados para ser profesionistas, hubo choque en mis actividades diarias porque en la escuela tenía que hablar de una manera "elegante", en la casa no era así, en la escuela debía tirar la basura al mismo bote, en el pueblo separábamos lo que se comían los animales o podíamos echar al terreno, lo que se quemaba y lo que no tenía destino sí iba en el bote, en la escuela no debíamos ensuciarnos la ropa y los zapatos debían estar impecables, en el pueblo era casi imposible mantenernos limpios y las calles no perdonaban que los zapatos tuvieran tierra o lodo, y así pasé de la niñez a mi juventud adaptando y modificando algunas actitudes y actividades que incluso debí

desechar o adoptar, en este punto debo destacar que mi familia siempre apoyó que mis hermanos y yo, hiciéramos lo que nos dictaba la vida fuera del pueblo.
¿Por qué? La respuesta la encontré hasta mi edad de estudiar universidad, ellos querían que nosotros "fuéramos mejor que ellos", ellos no querían que nosotros hiciéramos lo que ellos porque "no era bueno ser campesino, pastor, tlachiquero, albañil, comerciante…" y para ello debíamos estudiar y no ensuciarnos, por lo menos ese patrón era el que ellos desearon seguir desde que a sus ancestros les obligaron a no hablar en su lengua y a vestirse como históricamente lo habían hecho cuando se crearon las primeras escuelas, a donde por cierto sólo iban los hombres, entendí que mis abuelos intentaron con mis padres y tíos enajenarlos de aquello que a ellos les hizo padecer su cultura y ahora tocaba hacerlo con la generación siguiente, la de mis padres a nosotros; no les costaría tanto porque para entonces ya sólo escuchábamos la lengua en los adultos mayores de la comunidad, la generación de mis padres no tuvo que aprender a hablarla porque bastaba entender a sus padres y contestarles en español o "castellano" como decían ellos, y nosotros los entonces jóvenes ya no tuvimos ninguna de esas fortunas, ni hablar de la vestimenta, cómo pensar en peinarme el cabello con trenzas y listones de colores, eso ya sólo se veía en los muy adultos del pueblo, entonces debía preocuparme por estudiar una carrera que me permitiera trabajar en una oficina frente a una computadora donde "no sufriera" de sol y de lluvia, o en el peor de los casos si no quería estudiar; salir del pueblo a buscar trabajo en la ciudad y hacerme un futuro "mejor" al de mis ancestros, incluso a costa de olvidar sus casas de adobe, su siembra en la milpa, sus pláticas diarias, verlos hilar lana, probar sus platillos exquisitos o acompañarlos a las fiestas religiosas, así sucedió con algunos vecinos y familiares.
Para el año 2007 en nuestro país había surgido un modelo educativo intercultural, era nuevo, increíble y hasta difícil imaginar que fuera eficaz en un país donde hacía décadas el modelo educativo homogeneizó la lengua de enseñanza; entonces pensar en una estrategia de rescate de lenguas y cultura sonaba un tanto soñador, más a nivel universitario, pero me ayudó mucho saber que había una escuela nueva de ese tipo en el municipio aledaño, como coincidencias de la vida cuando me encontraba a punto de decidir mi futuro profesional. Poco antes de cumplir 18 años resolví que ¡no seguiría extinguiendo mis raíces!, ya había muchos jóvenes del pueblo que no resistieron, es más ni se dieron cuenta de que vivimos un proceso de alienación cultural desde nuestra infancia, hubo muchos papás y abuelos del pueblo que sin intención lograron el desinterés de las nuevas generaciones, en fin, decidí que yo no sería una más, aunque naturalmente para entonces ya no tendría muchos maestros presentes, los adultos mayores cada vez eran menos en este mundo terrenal, se habían ido llevando una riqueza inmensa y nosotros lo habíamos permitido inconscientemente, pero seguro habría más personas como yo de convencidas.
Desde mi etapa universitaria he caminado con orgullo de mis raíces, he sido promotora de la cultura mazahua y me reconozco como indígena nata; a veces en otros lugares que no han perdido la indumentaria o la lengua me miran ajena y no creen lo valioso de identificarse como "jñatrjo", promuevo que a pesar de que los indicadores de identidad sean cada día menos en la sociedad ¡los mazahuas seguimos vivos!, llevamos esa identidad en nuestra sangre, en nuestras costumbres cotidianas y considero que a la humanidad nos faltan muchas generaciones para que dejemos de existir (Navarrete, mayo 2023).

La carta de presentación de Alma es la más larga y detallada de todas las que me compartieron para ser colocadas en esta tesis. En ella es posible identificar algunos datos biográficos y un posicionamiento firme y crítico sobre lo que ella va a describir como un proceso de alienación cultural. Al igual que en los casos anteriores el *antes* es narrado como una infancia y adolescencia inmersa en actividades de la vida cotidiana rural y mazahua: la convivencia con los abuelos, las comidas a un lado del fogón, el trabajo en el campo, las asambleas, el tipo de comida, el uso de la lengua. No obstante, Alma va a narrar que, en ese *antes* a ella, y a otros de su generación, no se les compartió la lengua jñatrjo porque los mayores habían interiorizado — a base de prohibiciones — que su lengua, su vestimenta y sus trabajos los hacían menos frente a las prácticas y a la lengua de la gente educada de la ciudad. En este aspecto, un detalle a considerar es que Alma cursó todos sus estudios previos a la universidad en escuelas de la cabecera municipal de Atlacomulco, que para finales de los noventa y principios de los dos mil ya era la ciudad más importante del norte del Estado de México (Monroy Gaytán et al., 2008). En este sentido, lo que Alma concibe como alienación cultural es parte de un proceso de *desmazahuización* provocado por el racismo y la discriminación que vivieron sus abuelos y sus padres.

Entonces la no enseñanza de la lengua, así como el ímpetu de sus padres, como a continuación se menciona, para que ella y sus hermanos estudiaran en la ciudad es una expresión de respuesta que las familias de origen mazahua hacen como estrategia en contra del racismo y la discriminación que ellos vivieron, con la intención de los hijos y nietos no sufran. Así lo relata Alma en su carta, pero anteriormente y lo había señalado durante una entrevista que tuve con ella, cuando le pregunté: ¿por qué razón crees que tus papás te mandaron a estudiar a la ciudad?

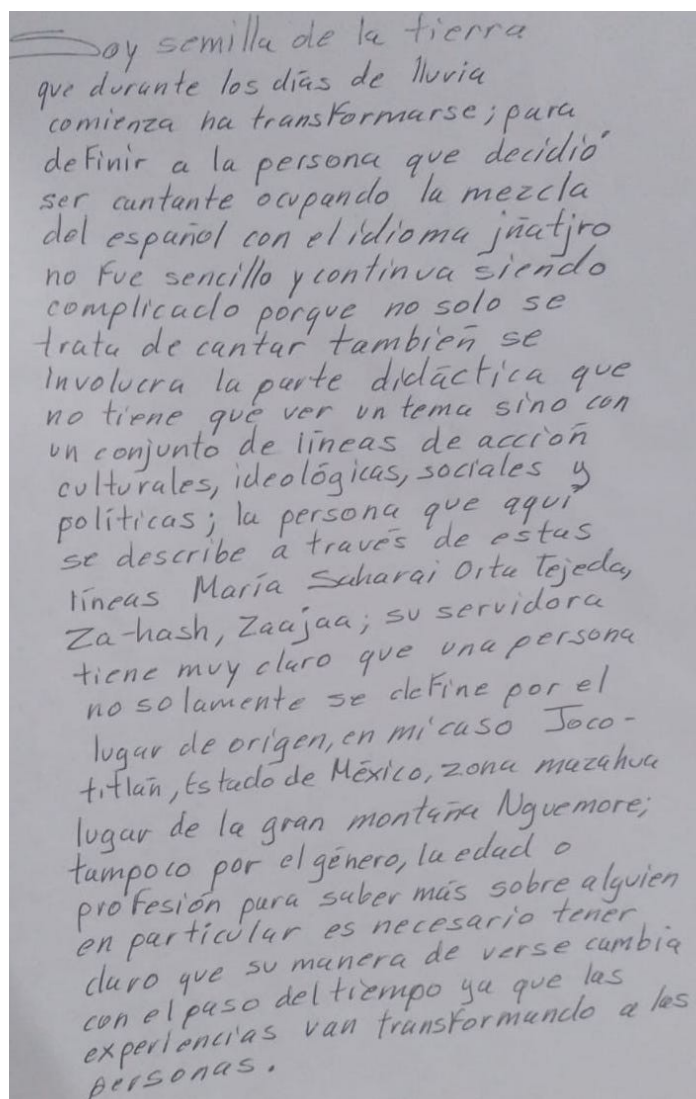
> Eleazar, yo soy hija de campesinos que dejaron de serlo, porque la agricultura en este país no da para vivir. Entonces mis papás deciden abandonar las labores del campo, lo siguen haciendo, pero para consumo familiar, ahora son comerciantes. Desde que tengo uso de razón mis papás son comerciantes, pero el resto de mi familia se dedican al campo, mis abuelos. Mis papás son los típicos papás mexicanos que quieren que sus hijos se dediquen a todo menos a lo que ellos hacen, soñaban con que tuviéramos educación universitaria para no sufrir lo que ellos sufrieron. Por eso mi papá nunca nos dejó estudiar en escuelas del pueblo, siempre hizo lo posible porque estudiáramos en escuelas de la cabecera municipal. En esos años, todo el día me la pasaba en la cabecera municipal, Atlacomulco es un municipio ya muy urbano, creo que ya no encontraras personas que hablen la lengua nativa, bueno, en el área urbana. Ya en las tardes regresaba al pueblo a cuidar los

> guajolotes o ayudar a hacer las tortillas. Entonces en mi vida cotidiana la relación con la cultura de mis papás, yo decía que era distante, puedo decir que a lo mejor mis papás nos protegieron para que yo y mis hermanos no sufriéramos discriminación o racismo. (Grabación de conversación personal, enero 2022).

De esta manera por las decisiones de sus papás, ni Alma ni sus hermanos padecieron racismo o discriminación por la identidad étnica mazahua. No obstante, en esta decisión, hasta cierto punto estratégica, estaba imbricado un proceso de olvido de la identidad que se rompe con el ingreso — primero de su hermano — de Alma a la UIEM. Como se relata en la carta de presentación, eso ocurre entre los 17 y 18 años.

En la misma entrevista de donde se extrae el relato anterior Alma indica, que desde muy pequeña tuvo el interés de estudiar algo relacionado con el cuidado ambiental. Las opciones que había vislumbrado eran biología y ciencias del ambiente, pero esas carreras estaban fuera de Atlacomulco. En este aspecto, la influencia de su hermano mayor fue fundamental ya que él había entrado a estudiar comunicación en la UIEM,

> **Alma**: En mi último año de prepa, mi hermano mayor que estudiaba en la universidad intercultural, me dijo: "hay una universidad donde yo estudio, es nueva, tiene un sistema muy bueno, te enseñan la lengua mazahua desde el inicio". Total, que me convenció, así que desde el último año de prepa yo ya sabía que iba a ir a la inter, la conocí, como mi hermano estaba muy enamorado del modelo me llevó, conocí las instalaciones provisionales y a algunos de sus maestros; él estaba emocionadísimo porque íbamos a rescatar la lengua de nuestros abuelos, cosa que para mí en ese momento me era indiferente, yo lo que quería era una carrera ambiental. **Eleazar**: ¿entonces qué significo para ti estudiar mazahua, que era la lengua de tus abuelos? **Alma:** debo confesar que en principio para mí la lengua me era indiferente, pensaba que, si era un requisito tomar clases, y como yo era de Atlacomulco, porque te clasificaban de acuerdo a la zona, entonces yo tenía que cursar mazahua, yo no tenía problema. Para mí resultó un requisito al principio, pero en el momento en el que viví mi primera clase de lengua fue un shock, dije: "mis abuelos hablan como el profe, y si le digo a mi mamá, y si viniera mi abuelita". Entonces me sorprendía porque había compañeros que hablaban con fluidez la lengua, ahí entendí la atadura social que se le pone a las personas indígenas, yo nunca lo viví porque mi lengua nativa era el español, pero ahí descubrí que había comunidades indígenas en Atlacomulco, entonces entendí porque algunos tenían déficit lingüístico al expresarse en español en la prepa. Cuando entro a la universidad entiendo todo esto. O sea, si estos chavos estuvieran estudiando en otra universidad, seguramente no se darían a conocer, pero ahí los papeles se invirtieron. Fue ahí cuando me cayó en veinte. Yo pude mezclar mi pasión por el cuidado del ambiente con la parte social, eso cambió mi vida, fue otra. Al final mi hermano no pudo terminar la carrera, se cambió a derecho, por otras circunstancias, pero yo sí terminé la carrera. Mi vida cambio con esa elección Eleazar. (Grabación de conversación personal, marzo 2021).

De esta manera, el después de Alma se comienza a tejer cuando inician las clases de lengua en la universidad. A partir de esa experiencia, como lo dice en su carta, inicia una faceta de acciones dirigidas hacía el orgullo de sus raíces. En el caso de Alma, este no es un proceso individual, sino familiar. El proceso reflexivo iniciado por su hermano conlleva acciones por reaprender la lengua, principalmente. Al volverse consciente del proceso de enajenación cultural que había vivido, la lleva a volver a sus abuelos y a sus padres. Después, lo que ocurre en la vida de Alma es que se comienza a cuestionar del porque no aprendió la lengua, pero no solo eso ella ha buscado cursos para aprender la lengua y actualmente ha optado por una postura crítica sobre los índices que definen la identidad. Alma no aprendió la lengua y tampoco utiliza la vestimenta, sin embargo, eso fue lo único que se perdió, porque las prácticas siguen allí.

Lo ocurrido, después, fue tal el impacto individual y familiar que en el año 2022 su hermano se casó, en esa boda, Alma y su familia replicaron el ritual de boda mazahua, hubo música en lengua mazahua y los discursos de dieron en la lengua jñatrjo.

2.1.1.4. María Saharai Orta [Zahash]

María Saharai Orta Tejada, mejor conocida como Zahash, es egresada de la primer generación de la UIEM (2004-2008). Allí estudió la licenciatura en comunicación intercultural. Actualmente tiene 37 años y es originaria de la cabecera municipal de Jocotitlán, Estado de México, pero actualmente vive en la comunidad de Mbondeje, Almoloya de Juárez, Estado de México, en donde actúa como representante indígena de su comunidad frente al Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). Además, es una rapera bilingüe (mazahua-español), actividad que comenzó en su época como estudiante de la UIEM.

La experiencia de Zahash es muy particular, un poco similar al caso anterior. María Saharai no se reconocía como mazahua sino hasta después de que ingresó a la UIEM. En su familia cotidianamente tenían cabida prácticas y conocimientos asociados a la cultura mazahua como la recolección de hongos en el monte, el uso de herbolaria para sanar afecciones de salud y el tipo de comidas que consumían. Empero no hablaban jñatrjo, aunque, su abuela conocía algunas palabras, no lo hablaba. Por lo tanto, familiar e

individualmente no había un reconocimiento de una identidad étnica. Esto cambia — como ya lo dije — con su llegada a la UIEM, en esta etapa Saharai comienza un proceso de transformación, ese *antes* y ese *después*, como lo expone en la carta de presentación que elaboró para esta tesis:

Soy semilla de la tierra que durante los días de lluvia comienza ha transformarse; para definir a la persona que decidió ser cantante ocupando la mezcla del español con el idioma jñatjro no fue sencillo y continua siendo complicado porque no solo se trata de cantar también se involucra la parte didáctica que no tiene que ver un tema sino con un conjunto de líneas de acción culturales, ideológicas, sociales y políticas; la persona que aquí se describe a través de estas líneas María Saharai Orta Tejeda, Za-hash, Zaajaa; su servidora tiene muy claro que una persona no solamente se define por el lugar de origen, en mi caso Jocotitlán, Estado de México, zona mazahua lugar de la gran montaña Nguemore; tampoco por el género, la edad o profesión para saber más sobre alguien en particular es necesario tener claro que su manera de verse cambia con el paso del tiempo ya que las experiencias van transformando a las personas.

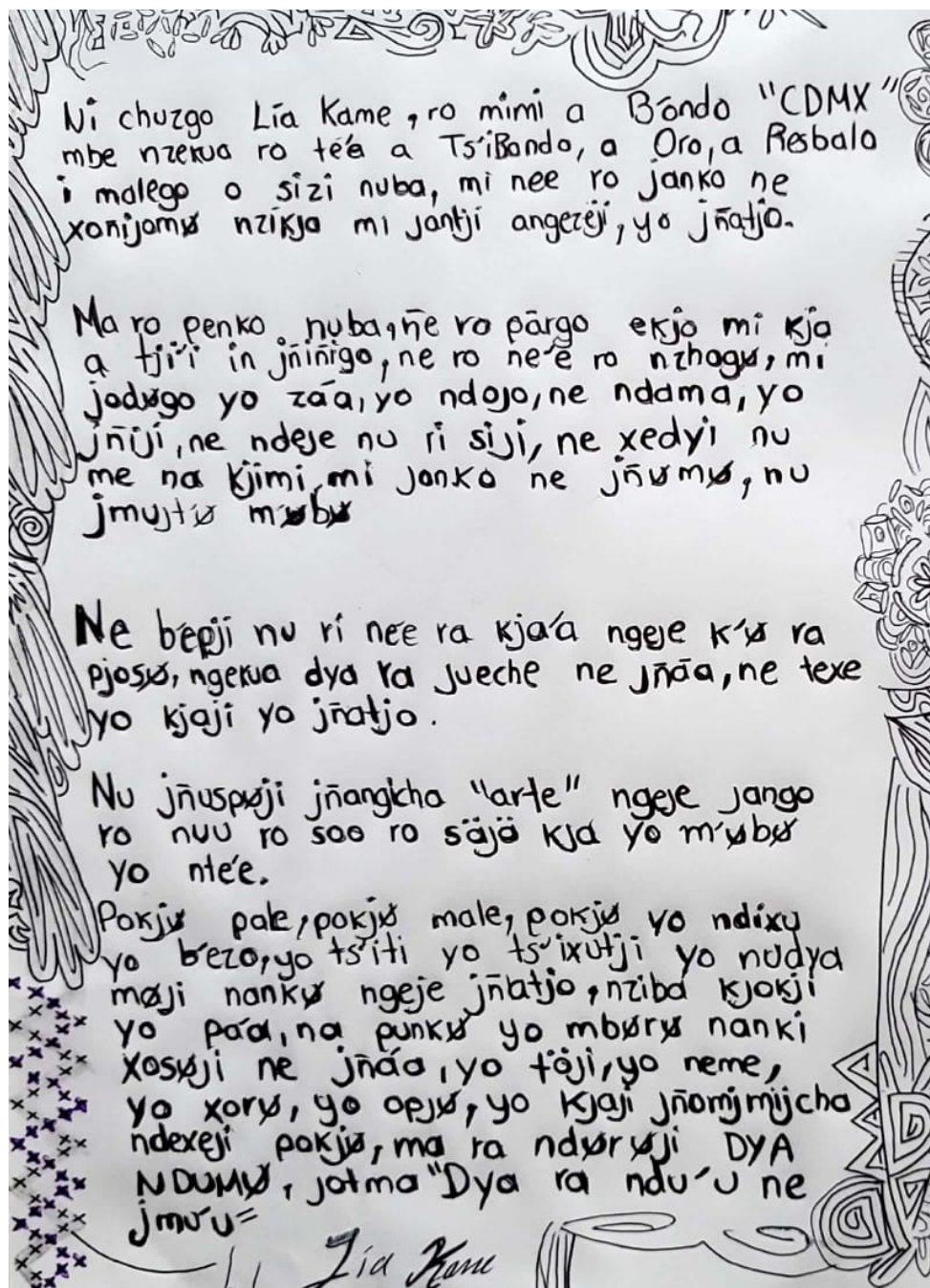
(Imagen 5. Carta de María Saharai, agosto 2023).

En este sentido, la línea divisoria entre el antes no mazahua y un posterior después de un proyecto de vida en donde posicionarse como mazahua ha sido fundamental, se da con su ingreso a la UIEM. De hecho, en una evento en línea al que fue invitada Saharai respondió lo siguiente en cuanto la anfitriona del evento le pidió que se presentara — esto lo dijo teniendo como contexto una clase en la Duke University, con estudiantes estadounidenses, a la que fue invitada a participar virtualmente.

> Bueno en 2004 yo ingreso a la Universidad Intercultural en el Estado de México. En ese momento mi mundo cambia completamente, porque yo comienzo a reconocerme como mazahua, y comienzo a revalorarme como mujer, y comienzo a cantar, y a aprender la lengua. Aunque hubo cuestionamientos como: "¿por qué te vistes así?, ¿qué es lo que dices?, ¿qué es lo que nos dices?". Entonces yo les contestaba: "soy feminista, soy indígena, hablo mi lengua y estoy aquí porque estoy orgullosa de ser quien soy". Pero también había comentarios como: "lo que tú cantas no es rap, tú no eres indígena, tú no cantas". A estos comentarios yo siempre he optado por una postura aferrada y de resistencia. He de contarles que soy una mujer aferrada. Incluso en mi familia me decían: "es que tú no eres indígena, tú nunca has utilizado la ropa o vestimenta indígena, aquí ni hablamos la lengua". Pero yo decía, eso lo dices tú, pero yo me asumo y defiendo mi postura como indígena. Entonces ese es el hecho de aferrarte, porque sabes por qué lo estás haciendo (Notas de trabajo de campo, abril 2021).

En este comentario claramente se narra lo que sucede *después* de su ingreso en la UIEM, en la vida de Saharai. No obstante, también se narra que esa decisión "aferrada" desató varios comentarios que cuestionan su mazahuidad. Estos, a pesar de que ocurren en un tiempo después, implícitamente indican como era el pasado individual y familiar en donde lo indígena concibe ajeno, o bien no hay un consciencia de su presencia.

Ahora, más profusamente, en una entrevista que le realicé, María Saharai amplia cómo era ese antes de reconocerse como mazahua:

> En mi generación no todos nacimos en el pueblo, algunos tuvimos la fortuna de nacer en la ciudad. Sin embargo, nuestra vida estuvo en el pueblo. Yo crecí toda mi infancia, adolescencia y parte de mi edad adulta en Jocotitlán. Desde pequeña mi mamá tenía que trabajar entonces me dejaba con mi abuela, ella me cuidaba y como teníamos familia con terrenos y ranchos, mi abuela me llevaba constantemente a caminar por las faldas del cerro de Jocotitlán, el *Nguemoru*. Siendo muy chiquita me gustaba estar mucho con mi abuela, pero sin darme cuenta no valoraba las grandes maravillas que a lo mejor en el futuro podía comprender. Mi abuela me enseñaba la comida de los *juanes* que se extraen de la tierra, es una comida tradicional; cuando subíamos a la montaña me decía: "este hongo no te hace daño porque es de un color, o este sí porque es de otro". De alguna manera esos conocimientos y saberes yo los tengo, pero no era consciente. Por otro lado, cuando yo iba a la secundaria se realizaba una kermés en el centro del pueblo, después de subir al cerro. Esa era una actividad que nos tocaba realizarla a los estudiantes, eso era parte de la vivencia cuando yo era pequeña. Te digo, yo no soy de nacimiento hablante, yo empecé a aprender el idioma, aunque ya conocía algunas palabras por mi abuela. Pero, como tal no soy hablante, porque en Joco no hay hablantes, solo en las orillas, o en la región de los baños, y a mí, mi mamá no me dejaba juntarme con esas personas porque decía que tenían piojos, porque eran morenos, a mí no me educaron así, pero mi abuela también decía que eran coreanitos, por sus rasgos físicos. Sabes hay una cosa bien rara en mi pueblo que es como que la gente se siente de élite, como si todos fuéramos ricos. En Jocotitlán en 2004 la primera que levantó la mano y dijo

> soy indígena mazahua, "fui yo". Por eso te digo, hablar del contexto mazahua en Jocotitlán es muy diferente que, en San Felipe del Progreso, en donde puedes ver a las señoras que están hablando la lengua, con su vestimenta y no necesitan decirte: "soy mazahua, o me avergüenza serlo", para ellas es natural. En Joco la gente que llega a hablar mazahua es porque estudió en la universidad intercultural, pero el problema aquí es que no hay una apropiación identitaria, a pesar de vivir en una zona mazahua y ya poder hablar la lengua, todavía no existe ese reconocimiento. (Grabación de conversación personal, agosto 2021).

Así pues, el pasado de María Saharai se encontraba bastante alejado de una identidad étnica mazahua. En su caso, no es que sus padres o abuelos no le quisieran enseñar la lengua para protegerla, sino que ellos mismos no hablaban la lengua e incluso generaban expresiones de rechazo en contra de aquellos que desde sus criterios eran mazahuas. De aquí se justifican las críticas familiares lanzadas en contra de Saharai cuando ella comienza a definirse como mazahua. Todo ello muestra un radical giro entre el antes y el después de la vida de Saharai, circunstancia que sabe y reconoce, por ejemplo, cuando en su carta de presentación subraya la idea de la transformación.

2.1.1.5. María del Carmen Martínez [Lía Kame]

La historia de María del Carmen Martínez [Lía Kame] está traslapada con la experiencia de migración de su madre y abuela: ambas trabajaron en la ciudad de México como empleadas domésticas de alguna familia de la ciudad. En ese contexto su madre se embaraza de ella. Por esas circunstancias María del Carmen Martínez nace y vive sus primeros dos años en la ciudad de México, teniendo algunas visitas esporádicas al pueblo de Santa Rosa de Lima, El Oro, Estado de México, de donde es originaria su familia materna. Después de algunos años la madre de Carmen decide volver de la ciudad de México con su pequeña hija e instalarse en Santa Rosa. Así desde niña Carmen va aprendiendo el español y la lengua jñatrjo, esto por decisión de su abuela; quien instó a su hija para que su nieta — quien además lleva su mismo nombre — aprendiera el jñatrjo y se involucrar en las prácticas típicas de los mazahuas de esa zona.

A continuación, se muestra la carta que Carmen compartió para ser publicada en esta tesis, con la particularidad de que el texto fue escrito en lengua jñatrjo — el lector puede escuchar la traducción de la carta en la voz de Carmen siguiendo el código QR que aparece en la portada del episodio.

Ni chuzgo Lía Kame, ro mimi a B'ondo "CDMX"
mbe nzerua ro tée a Ts'iBondo, a Oro, a Resbalo
i malego o sizi nuba, mi nee ro janko ne
xonijomʉ nzikja mi jantji angezeji, yo jñatjo.

Ma ro penko nuba, ñe ro pārgo ekjo mi kja
a tji'i in jñiñigo, ne ro ne'e ro nzhogʉ, mi
jodʉgo yo záa, yo ndojo, ne ndama, yo
jñiji, ne ndeje nu ri siji, ne xedyi nu
me na kjimi, mi janko ne jñʉmʉ, nu
jmujtʉ m'ʉbʉ

Ne b'epji nu rí nee ra kja'a ngeje k'ʉ ra
pjosʉ, ngekua dya ra jueche ne jñāa, ne texe
yo kjaji yo jñatjo.

Nu jñuspøji jñangicha "arte" ngeje jango
ro nuu ro soo ro säjö kja yo m'ʉbø
yo nte'e.
Pokjʉ pale, pokjʉ male, pokjʉ yo ndixu
yo b'ezo, yo ts'iti yo ts'ixutji yo nudya
møji nankʉ ngeje jñatjo, nziba kjokji
yo pa'a, na punkʉ yo mbørʉ nanki
xosøji ne jñáa, yo töji, yo neme,
yo xorʉ, yo opjʉ, yo kjaji jñomjmijcha
ndexeji pokjʉ, ma ra ndørʉji DYA
NDUMʉ, jotma "Dya ra ndu'u ne
jmʉ'u=

Lía Kame

(Imagen 6. Carta de María del Carmen Martínez, julio 2023)

Más que un texto de presentación, María del Carmen Martínez comparte una reflexión sobre su trabajo en la música y su enfoque en revitalizar la lengua. Usando una voz poética indica que su abuela fue la responsable de que ella aprendiera el jñatrjo, pero no solo eso, sino de que mirara el mundo como lo miran los mazahuas. En este aspecto, Carmen a pesar de haber nacido en la ciudad de México, desde muy pequeña comenzó a relacionarse con la lengua y los conocimientos del pueblo mazahua. Su proceso es por demás interesante,

debido a que además de haber nacido y haber vivido sus primeros años en la ciudad, Carmen es todavía una mujer muy joven, en marzo de 2004 cumple 23 años, sin embargo, ya cuenta con una trayectoria importante. Por ejemplo, actualmente labora como traductora para el Instituto de Transparencia, Acceso a Información Pública y Protección de Datos Personales del Estado de México y Municipios; asimismo el año pasado fue galardonada con el Premio Mujeres Defensoras de Derechos Humanos, otorgado por la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México, por su labor como cantante e influencer indígena. En lo relativo a su formación académica, María del Carmen Martínez estudió la licenciatura en salud intercultural en la UIEM solo por dos semestres, posteriormente ingresó a estudiar la carrera técnica en música en la Escuela de Bellas Artes de Atlacomulco y luego pedagogía, formación que está realizado de manera virtual.

Como se indica, Carmen no es egresada de la UIEM, ya que solo cursó un año allí. Además, a diferencia de otros casos, ella desde muy pequeña ha estado integrada con el uso de la lengua y otras tradiciones mazahuas, sobre todo en las que participaba su abuela. Desde esta órbita, se subraya que su ingreso a la UIEM no fue lo que detonó un proceso de consciencia sobre su mazahuidad; circunstancia que, narra, ocurrió desde el preescolar.

> Venirme al Oro fue el cambio que definió todo lo que soy hoy. Yo jamás me imaginé que podía dominar la lengua jñatrjo o mazahua, pero poco a poquito la lengua fue formando parte de mi vida, estando en todo momento, en todo lugar, en cada acción. Actualmente cuando no recuerdo alguna palabra, viene a mi mente la vivencia que tuve con mi abuelita y con mis tíos en Santa Rosa. Tampoco jamás imaginé que las cosas que hacía con mi abuelita como ser pastora, o la recolección de hongos, después fuera muy importante para mí. De niña, en el kínder, hablaba algunas palabras en lengua y a los niños les llamaba mucho la atención, pero en la primaria fue todo lo contrario, había burlas, críticas, discriminación y racismo. Recuerdo que en quinto grado de primaria había un proyecto en la materia de español que se llamaba: "mis lenguas indígenas". Para ese proyecto hice una traducción de una canción de Beatriz Adriana al mazahua, aunque desde antes yo ya había querido traducir un cuento, una poesía, un trabalenguas. Para eso le pedí ayuda a mí mamá; total que lo hice, me paré en frente, canté y saqué un diez, ahí comencé a cantar. En la secundaria seguí cantando, aunque ya no tanto en mazahua; me gustaba mucho los aplausos de la gente. En la preparatoria seguí cantando, pero ahora quería perfeccionarlo. En esos años en la familia tuvimos problemas económicos. Entonces tuve que salir a trabajar, cantando en los camiones. Así fue como comencé con mi trabajo de cantante, aunque para mí era normal y lo hacía pues por la necesidad. En los camiones es en donde una señora me graba, me sube al internet y se viraliza el video, les llamaba mucho la atención ver a una joven de mi edad cantar en mazahua. Aunque también tengo que reconocer, Eleazar, que en la preparatoria mis compañeros veían que yo cantará en mazahua como lo más bajo,

> me decían: “india”, sin embargo, yo continué con lo mío, al fin de cuentas necesitaba trabajar. (Grabación de conversación personal, octubre 2020).

Con la narración de Carmen es posible identificar que desde su infancia ha estado inmersa en el uso de la lengua mazahua, lo cual ha representado tener que convivir y lidiar con expresiones y actos de racismo sobre todo en los espacios de socialización escolar. Así, el *antes* de Carmen está marcado por una conciencia de su diferencia étnica, detonada por el racismo y la discriminación que vivió en la convivencia con otros niños y jóvenes de una edad similar a la de ella, en los contextos escolares.

Entonces para Carmen qué papel tiene su paso como estudiante de la licenciatura en salud intercultural de la UIEM; es posible identificar una línea de divisoria entre el antes y el después. En una entrevista con Carmen le pregunté lo siguiente: ¿qué significó estudiar en la UIEM y por qué salud y no por lengua y cultura? A lo que respondió que el año que estuvo estudiando en la UIEM le sirvió para dimensionar la magnitud su actividad como cantante bilingüe:

> Yo no entendía la magnitud de mi trabajo, lo veía como algo sencillo y común hasta que entré a la universidad intercultural. De hecho, yo no entré en lengua porque no sabía realmente que era la universidad, por eso me metí a salud, porque desde antes en la prepa empecé a trabajar dando masajes, te dijo que tuvimos problemas económicos, pues por eso lo relacioné. Solo estuve un año, pero ese año vi toda esa visión y ese amor por la cultura que ahí se tiene; como luchan por rescatar la cultura y la lengua, eso fue lo que me envolvió y me impulsó a mí para hacer y seguir haciendo lo que hago: traducir canciones al mazahua, y ahorita vienen nuevos proyectos de hacer mis propias canciones. Luchar desde la música. Te puedo decir que yo supe de la universidad intercultural por algunas personas nativas que sienten esa pertenencia cultural y estudian allí. Ellos me dijeron que se siente como motivados, identificados con lo que la universidad está haciendo para rescatar las prácticas ancestrales, los procesos de sanación con plantas, con masajes. Yo desde siempre quise estudiar música, pero en esa época no tenía dinero y como ya sabía lo del masaje pues por eso me metí, porque además no es una escuela cara. Te puedo decir que no me arrepiento, yo soy hablante desde siempre, pero no sabía cómo escribirlo bien y ahí lo aprendí. Además, yo me salí por el tema de la pandemia, la pandemia me estreso y no puedes convivir con nadie, pero no descarto volver a la universidad intercultural sobre todo por el enfoque que yo tengo de combinar música y mazahua. (Grabación de conversación personal, octubre 2020).

Con la narrativa de Carmen es posible identificar que la experiencia en la UIEM genera procesos de consciencia étnica diversificados en niveles. En el caso de Carmen ella ya sabía que era mazahua y previamente había iniciado un proyecto musical bilingüe. Sin embargo, las expectativas del mismo eran mínimas, básicamente su quehacer en la música tenía una expectativa laboral, más no política. En este aspecto, aunque no de la misma manera, hay

un *después* también en la vida de Carmen, ese después está compuesto por lectura sobre su actividad artística, así como una intención de profesionalizarse en esta área.

Aunado a lo anterior, su paso por la UIEM le otorgó a Carmen ciertas habilidades técnicas que le han permitido emprender otros proyecto individuales, como la creación de la academia virtual de lengua mazahua: Xorúgo Jñatrjo. Por ello, aunque no de la misma manera, también es posible señalar que hay un *antes* y *después* en la vida de Carmen, vinculado a su corta estadía en la UIEM.

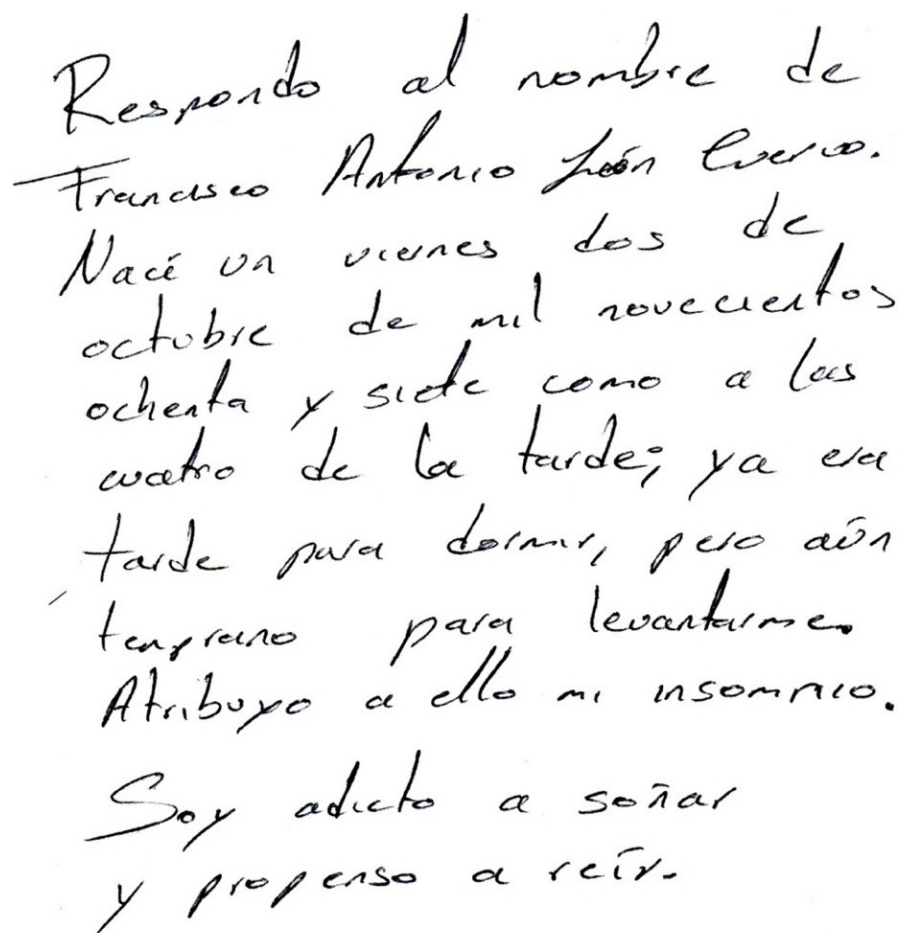
&

De manera general las experiencias de estas cinco mujeres muestran que efectivamente su paso por la Universidad Intercultural del Estado de México ha marcado un antecedente entre sus antes y sus despueses delineando una trayectoria diferente en sus vidas y sus proyectos artísticos académicos.

Por supuesto cada historia es diferente, sin embargo, los cinco casos tienen varios puntos en común quiero resaltar. 1) El primero es que *después* de su paso por la UIEM, incluso en aquellas personas que desde dentro de sus familias rechazaban lo mazahua, ahora todas se asumen como mazahuas. El asumirse como tal no solo es una postura individual, sino en ello recae un posicionamiento político y social que se traslapa en acciones que rodean sus proyectos presentes y futuros de vida. Asimismo, al asumirse como mazahuas estas mujeres que no hablaban la lengua ni se "visten" cotidianamente como mazahuas, sino que recurren al criterio de autoadscripción, con ello van replanteando los criterios definen la indigeneidad mazahua al norte-oeste del estado de México, zona que por las influencias políticas — como la misma fuerza del Movimiento Indígena Mazahua — han asociado fuertemente lo indígena a los criterios materiales visible y audibles. 2) Algo que se observa en los después es que por la influencia de la UIEM las mujeres han prolongado la decisión de ser madres. De hecho, de los cinco casos expuestos ninguna tiene hijos todavía, aunque también es cierto que unas son más jóvenes que otras. Sin embargo, por lo registrado se ha identificado que de las 13 interlocutoras que se citan a lo largo de los episodios de esta tesis, únicamente 3 son madres y solo 1 de ellas lo fue antes de cumplir 30 años; mientras que las de las 10 restantes 1 explícitamente me ha indicado su decisión de no ser madre. Esta decisión de alargar la idea de ser madre está ligada a sus proyectos personales, es decir, algunas han priorizado sus proyectos académicos, políticos y artísticos por sobre la decisión de ser madres, hecho que, hasta cierto punto descoloca la hipótesis

que se planteaba con el primer rector de la UIEM: "que, al formar mujeres, ellas iban a replican lo aprendido con sus futuros hijos". 3) Por último, los cinco casos expuestos indican que inexorablemente el paso por la UIEM detona procesos de consciencia y reflexibilidad en torno a la identidad étnica mazahua. Empero, hay que destacar que eso ocurre en diferentes niveles, es decir, no todas desconocían su identidad mazahua. Asimismo, es importante señalar una diferencia marcada entre la subjetividad previa a la llegada a la UIEM y una subjetividad que inicia tejiéndose dentro la universidad, pero que toma mayor fortaleza y seguridad con las experiencias que suceden fuera de la universidad, ya sea como egresadas o aun como estudiantes, tal es el caso de formaciones de posgrado, cursos de liderazgo, recibimiento de premios, viajes al extranjero y experiencias de trabajo. La posibilidad que tienen estas mujeres de realizar sus proyectos personales futuros con lo estudiado en la UIEM es lo que va también a fortalecer ese su posicionamiento como mazahuas.

Ahora, a continuación, se exponen algunas experiencias de los antes y los despueses de algunos interlocutores.

2.1.1.6. Experiencias masculinas: Francisco Antonio León Cuervo

Francisco Antonio León Cuervo nació en ciudad de México el 2 de octubre de 1987, aunque muy pronto su familia se instala en Santa Ana Nichi, San Felipe del Progreso, Estado de México. Actualmente tiene 36 años. Es licenciado en Lengua y Cultura por la UIEM, egresado de la generación 2006-2010. Es escritor, poeta, investigador y traductor mazahua, aunque su principal actividad laboral es la docencia de nivel básico. Al egresar de la UIEM, sus primeros trabajos fueron como traductor para el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, La Secretaría de Desarrollo Social del gobierno mexicano y la Comisión Nacional de los Derechos Humanos.[25]

Francisco Antonio es ampliamente conocido porque fue acreedor del Premio de Literaturas Indígenas de América (2018), de la Feria Internacional del Libro de Guadalajara, por su novela *Un pama pama nzhogú*/El eterno retorno (2019). Además de por su trabajo poético incluido en las antologías: *Insurrección de las palabras*

25 Algunos de sus trabajos son posibles de visualizar siguiendo el código QR ubicado en las portadas de cada uno de los episodios de esta tesis, en la carpeta que lleva su nombre.

(2018), *Xochitlatoli* (2019), *Zojña Jñatjo*/Poesía Mazahua (2019), América en ocho lenguas (2020), *In ixtli in yólotl*/Rostro y Corazón (2020), Di lo que quieres decir (2020), Lenguas de la madre tierra (2021), Minificciones desde el encierro (2021) y el poemario: *Yo jomú un ú'ú*/Las Tierras del dolor (2019).

En la carta de presentación que Francisco envío para ser compartida en esta tesis él se describe de la siguiente manera:

Respondo al nombre de
Francisco Antonio León Cuervo.
Nací un viernes dos de
octubre de mil novecientos
ochenta y siete como a las
cuatro de la tarde; ya era
tarde para dormir, pero aún
temprano para levantarme.
Atribuyo a ello mi insomnio.
Soy adicto a soñar
y propenso a reír.

(Imagen 7. Carta de Francisco Antonio León Cuervo, septiembre 2023).

Como es posible leer en su carta Francisco no ahonda en quien es el a través de su trabajo o trayectoria, sino que hace referencia a cómo se concibe así mismo en términos subjetivos. Por ello, para conocer el *antes* de Francisco Antonio es crucial ir a las conversiones, las entrevistas y a algunas fotografías de él en su infancia.

(Imagen 8. Fuente: archivo personal León Cuervo).

Por ejemplo, la fotografía de arriba muestra a la mamá y al papá de Francisco en una visita a la básica en ciudad de México, cuando aún radicaban ahí. Como ya se mencionó, Francisco vivió su primer año de vida en la ciudad de México. Sin embargo, al poco tiempo de nacer sus padres volvieron a Santa Ana Nichi, San Felipe del Progreso; lugar en donde ha pasado toda su vida. En Santa Ana Nichi estudió hasta la preparatoria, mientras que en la licenciatura iba y venía diariamente de Santa Ana Nichi a la cabecera municipal de San Felipe del Progreso, un viaje que en transporte público ronda una hora, aproximadamente.

Por otro lado, según el propio Francisco, en su infancia el reconocimiento de la identidad mazahua no era algo que reflexionara directamente, no obstante, su vida cotidiana era la de una familia de origen mazahua. Ya con el paso de los años, la cultura mazahua

aparece de manera más consciente, pero él no tenía interés por posicionarse como tal, incluso en alguna conversación me comunicó que, entre más alejado de la cultura mazahua mejor. Francisco, además, que él no quería ni tenía planeado ir a la universidad en la UIEM. A continuación, se muestra la respuesta que Francisco dio a la pregunta de: ¿cómo fue la vida antes de llegar a la UIEM?

> Yo nací en la Ciudad de México, pero solo viví un año allá, por ser muy enfermizo mis padres me trajeron al campo, ese fue el remedio. Desde allí supe que mi vida es en el campo y no en la ciudad. Acá tuve una vida normal, de pequeño y de adolescente trabajando en el campo, apoyando a mis padres con los animales, va por leña, eso es lo normal de acá, a esa edad uno no piensa en que si es o no mazahua. Fui a la primaria aquí en Santa Ana Nichi ejido, después la secundaria y la preparatoria en Santa Ana Nichi centro, y luego a la universidad intercultural. Desde los quince años escribo, aunque en ese momento todavía ni siquiera sabía que yo era mazahua, por eso lo que escribía no tenía nada que ver con el pueblo mazahua. Comencé escribiendo en español y mucho después abordé la lengua y cultura mazahua. Lo de la escritura, subjetivamente, creo, viene de la influencia de mi padre, él se sabía y contaba muchas historias, entonces yo también quería contar historias. Además, desde los 6 años empecé a leer y leía mucho. Entonces, yo creo que por ende mi camino hacia la literatura ya se había clarificado, aunque jamás pensé en ser escritor. Yo quería estudiar algo, me gustaba mucho la física teórica, era mi sueño, pero era ir a la UNAM y como no tuve un buen promedio en la preparatoria era difícil, también pensé en estudiar derecho que era más sencillo, pero aunque desde pequeño tuve el apoyo de mi padre, como en la preparatoria me volví muy rebelde pues lo perdí, de hecho, descansé un año, pero yo quería estudiar, empecé a ver opciones una de ellas la universidad intercultural que tenía tres años, honestamente nadie quería ir ahí y menos yo, me avergonzaba. En esos años un amigo mío estudiaba en la inter, él me invitó a inscribirme y yo me negaba, pero tenía que adaptarme a mi realidad, hice mi presupuesto y pues no me quedó de otra más que ir a la inter, era para lo que alcanzaba en esos momentos. Ya luego mi experiencia fue muy impactante porque yo sabía que en la universidad se llegaba a aprender alguna lengua indígena y como mis papás, mi abuela y otros vecinos hablaban el mazahua pues yo medianamente entendía; pero de pronto en la universidad tienes que contestar el saludo en mazahua. Eso me sacó de onda. Porque ahora está muy de moda ser indígena, pero en 2006 no, seguía siendo muy estigmatizado, yo me imagino que muchos estaban en las mismas, nos daba pena articular alguna palabra en lengua indígena, de joven uno quiere aprender inglés o francés, no una lengua indígena. Entonces se vuelve un proceso de choque muy fuerte. Afortunadamente me tocaron maestros que tenían muy bien definido cual era el objetivo de la universidad y poco a poco me fueron forzando a comprenderlo y también yo poco a poco fui aceptándolo, pero no terminé de aceptarlo en la universidad sino como egresado, cuando ya pude vivir de ello, es cuando comencé a encontrar un sentido de pertenencia. Yo me identifico con lo indígena hasta que empiezo a ver qué hay dinero [trabajando] en eso, si no fuera por eso tal vez no. Yo no sabía que era mazahua hasta que entro a la intercultural. Yo salí de la universidad

> Intercultural sin realmente reconocerme como indígena, no es algo que aceptes tan fácil, para unos puede ser por discriminación y para otros, como yo, simplemente no lo aceptas. Entonces, en la universidad tuve un choque muy fuerte, ya después pasan muchas cosas, pero eso es un poco de mi trayectoria. (Grabación de conversación personal, octubre 2020).

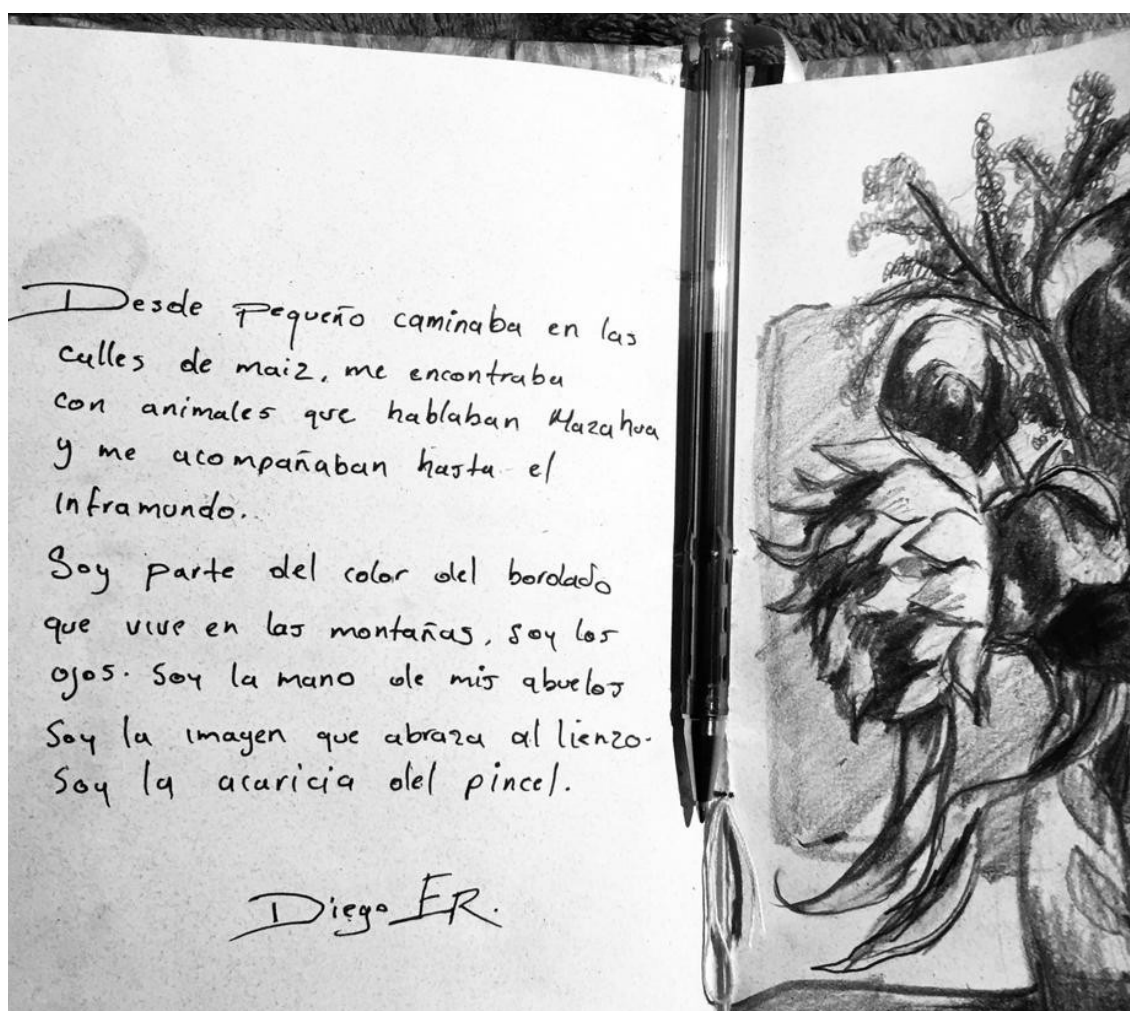
Esta respuesta se da en el contexto de la primera entrevista realizada a Francisco Antonio. Esa primera entrevista fue de manera telefónica, previamente habíamos intercambiado algunos mensajes vía Facebook y WhatsApp. Posteriormente la convivencia incremento y varias veces se volvieron a revisar algunas preguntas.

Ahora, quiero destacar que como en algunas experiencias femeninas, Francisco vivió y sigue viviendo en un contexto en donde las prácticas mazahuas siguen teniendo vigencia, en donde el trabajo de campo agrícola, la convivencia con el entorno de geográfico — Francisco y su familia viven en una zona del ejido de Santa Ana Nichi, inmersa en un área boscosa — y otras prácticas cotidianas vinculadas a la cultura mazahua se reproducen cotidianamente. No obstante, la lengua jñatrjo ya no es el principal canal de comunicación. En este sentido, el reconocimiento como mazahua aparece como un posicionamiento que tiene una utilidad política, además, al que subyace una utilidad económica. De esta manera, el antes de Francisco está vinculado a la no consciencia de que posicionarse públicamente como mazahua tiene beneficios. Esta consciencia ocurre, no sin confundir a quien lo experimenta a raíz de la influencia de los docentes, el modelo pedagógico y el espacio de la universidad.

Por otro lado, Francisco indica que, en su *antes*, existía una afecto de vergüenza sobre la identidad étnica mazahua, circunstancia a la cual se enfrentar a su llegada a la UIEM, ese tipo de enfrentamientos es provocado directamente por el hecho de que en la universidad los estudiantes tienen que cursan alguna lengua indígena. Sin embargo, es importante situar temporalmente la experiencia de Francisco que como él explícitamente señala se da en 2006, a dos años del inicio de la UIEM, época en la que según sus propias palabras: “no estaba de moda lo indígena”. Esta hecho es fundamental para asir el antes y el después en la vida de Francisco, en relación con la UIEM. En su experiencia no es directamente su estadía la universidad ni la conciencia de la identidad la que crea una línea divisoria, sino la posibilidad de trabajar, obtener recursos económicos, darles una utilidad a los conocimientos aprendidos en la UIEM para plantear o proyectar un futuro individual.

De esta manera, *el después* de Francisco no se puede entender sin su paso por la UIEM, sin embargo, el reconocimiento público ganado, como pasa con todas las personas, y los éxitos cosechados por su trabajo literario, no se debe directamente a una habilidad aprendida en licenciatura, sino a habilidades previamente entrenadas por él. Tampoco quiero aludir a un innato porque Francisco sigue estudiando y entrenando para mejorar sus habilidades en la escritura.

2.1.1.7. Diego Estrada

Desde pequeño caminaba en las
calles de maiz, me encontraba
con animales que hablaban Mazahua
y me acompañaban hasta el
inframundo.
Soy parte del color del bordado
que vive en las montañas, soy los
ojos. Soy la mano de mis abuelos
Soy la imagen que abraza al lienzo.
Soy la acaricia del pincel.

Diego ER.

(Imagen 9. Carta de Diego Estrada, agosto 2023)

Diego Estrada Romualdo es un artista plástico, muralista y fotógrafo de 29 años, originario del poblado Rioyos Buenavista, San Felipe del Progreso. Es licenciado en arte y diseño intercultural, siendo el primer titulado de la carrera. Obtuvo el grado con el trabajo Poder y Entropía Mazahua, un trabajo inspirado en el quehacer de mujeres bordadoras de origen

mazahua. Diego ha expuesto su trabajo en galerías de las ciudades de Toluca, Querétaro; en la Universidad Intercultural del Estado de México y en la Casa de Cultura de San Felipe del Progreso. Actualmente, además de su trabajo artístico, es docente de educación artística en la preparatoria anexa a la escuela normal de San Felipe del Progreso.

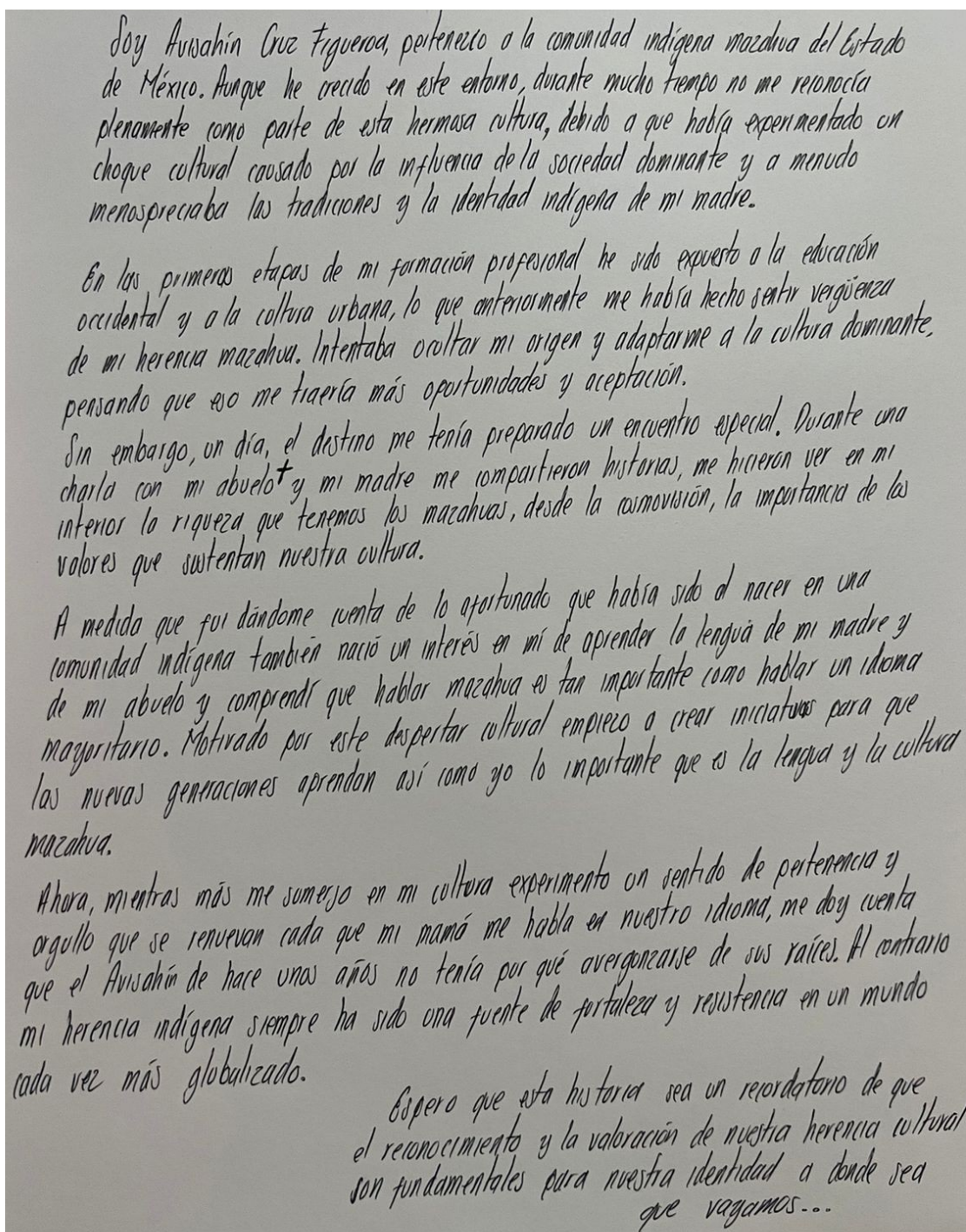
La vida de Diego ha ocurrido toda en Rioyos Buenavista, lugar en donde sigue viviendo y en donde tiene su taller de trabajo. En este poblado, además, Diego ha encontrado varios elementos de inspiración para su trabajo artístico, el cual, tiene como figura predominante a la mujer mazahua en sus diferentes etapas etarias. La siguiente conversación Diego detalla cómo era la vida de Diego antes de llegar a la UIEM.

> **Eleazar**: me puedes narrar un poco de tu vida, quién eres y cómo decidiste ser artista. **Diego**: mi nombre completo es Diego Estrada Romualdo, ahora tengo 26 años. Lo del arte viene desde muy pequeño, a mí me llamó mucho la atención dibujar y pintar, recuerdo que me surge la cosquilla por el programa de tutoriales de Bob Ross, se llamaba el placer de pintar, algunos capítulos los transmitían en la televisión, yo veía como daba el tema, lo disfrutaba y parecía muy fácil. En prepa hice algo, tuve una exposición allí de mi trabajo, eran cosas sencillas, y ahí se dio esa primera sensación de decir: "esto es lo mío", pero nunca me imaginé que me dedicaría completamente al arte. Igual, saliendo de la prepa no sabía qué carrera elegir, de hecho, estuve trabajando un año y lo fui pensando, después busqué escuelas de arte y en eso me enteré que en la universidad intercultural abrieron arte y diseño. Me fui a informar y me interesó mucho la carrera. Así entré a la universidad, a partir de ahí empecé con mi trabajo un poquito más profesional, iba a exposiciones a otros estados, también aquí en lo local, pero todo iba enfocado en la cultura. En lo personal, me gusta mucho pintar técnicamente desde el hiperrealismo, aunque en la universidad ya fui como reformulando mi concepto y mejorando la técnica. **Eleazar:** y antes de llegar a la UIEM cómo era tu relación con la cultura mazahua. **Diego:** pues mi familia y yo participamos en la vida del pueblo desde siempre, por ejemplo, ahorita allá arriba están arreglando algo del agua y mi mamá ha llevado ofrenda, también a mi mamá yo le he ayudado a limpiar el fogón, es algo que se realiza por marzo y eso siempre lo hacemos. Con la lengua, mi abuela hablaba, mis papás ya no, pero la entienden, por otro lado, a mí y a mis hermanas ya no nos lo inculcaron, pero en la universidad ahí tuvimos clases de mazahua y sí entiendo algunas palabras, pero como tal no soy hablante. Por otro lado, tú sabes que en la cultura mazahua la mujer es muy importante, entonces, no sé cómo decirlo, pero yo siempre he estado en el ámbito de lo femenino, tengo tres hermanas y desde muy pequeño mi mamá se fue a trabajar y me dejaba con mi abuela y mis tías, entonces en la universidad casi todas mis pinturas eran de mujeres, además, en mi contexto social, aquí en mi comunidad, en la cultura mazahua la mujer está envuelta en diferentes aspectos, en las costumbres y las tradiciones. **Eleazar**: haces bastante referencia a lo que viviste en la universidad; qué cambió en tu vida cuando llegaste ahí. **Diego**: pues en mucho porque a partir de que empecé a estudiar ahí me fui dando cuenta de varios aspectos, o sea, fui consciente de mi entorno, con ello fui

> aterrizando mi producción por un camino de la cosmovisión, de la lengua y de mí mismo entorno. Yo siento que si hubiera estudiado en otra escuela mi concepto sería muy diferente, sería como más contemporáneo, pero estoy consciente de que la universidad ha influido mucho para que mi producción se enfocará en mi contexto social. Tú lo puedes ver aquí, mi trabajo aborda varios elementos de la cultura, las mujeres, como se visten, la tradición oral, su vida, incluso, hasta ciertos materiales para pintar, los obtengo de mi entorno, como el maíz, la cochinilla, el jugo del nixtamal, la ceniza, esa la saque del fogón de mi mamá, son varios aspectos. (Grabación de conversación personal, agosto 2020).

Retomando la carta de Diego, sumado a la narrativa de la conversación, es posible identificar que, en su vida cotidiana, individual y familiar, en su infancia y adolescencia, las prácticas culturales mazahuas están presentes. Esa expresión de "caminar entre las calles de maíz" no solo es poética y figurativa, literalmente para llegar hasta la casa de Diego, hay que atravesar por algunos terrenos de siembra. Asimismo, cuando en su carta señala "encontrarse con animales mientras camina", eso también es algo que ocurre al caminar cerca de la casa de Diego, sobre todo con animales de granja, algunas aves de corral y mariposas. Remoto esto para subrayar que el antes de Diego no está alejado de la cultura mazahua, sin embargo, como el mismo lo indica, por su interés personal de pintar, probablemente de no haber llegado a la UIEM, su proyecto artístico no estaría enfocado en resaltar los diferentes elementos de la cultura mazahua.

Al igual que en otras experiencias previamente abordadas, Diego invoca la narrativa de la conciencia para hacer referencia al cambio previo y después de su paso por la UIEM. En la experiencia de Diego — al igual que en la de Francisco — el antes y el después tiene una forma material expresada en su trabajo pictórico. Así, durante el tiempo de trabajo de campo, pude conocer la casa-galería-taller de Diego, en esas visitas, y a través de una explicación dada por el mismo, fue muy sencillo identificar cuáles fueron sus trabajos realizados antes de llegar a la UIEM y después, pero no solo en un aspecto de capacidad técnica-pictórica, sino por la misma narrativa de los trabajos. Mientras que sus primeras obras son de carácter más contemplativo, de imágenes fijas elaboradas utilizando una sola técnica y material; las obras que aparecen después de la UIEM buscan no solo retratar o recrear una imagen sino contar una historia, de igual manera, las mujeres comienzan a ganar preponderancia y los materiales y técnicas con más híbridos.[26]

26 El tema de la materialidad se aborda como mayor profundidad en los episodios siguientes.

(Imagen 10. El interior de la casa-galería-taller de Diego, tomada por Valle Pineda).

Así, en la experiencia de Diego, claramente podemos ubicar un antes y un después de la UIEM, en relación a su obra. Sin embargo, un dato interesante es que Diego se reconoce como mazahua, pero no se define a sí mismo como un artista indígena ni a su arte lo categoriza como arte mazahua. En otro encuentro personal que tuvimos, le pregunté,

> **Eleazar**: entonces si tu trabajo, no solo como pintor, sino como fotógrafo expone o retrata elementos de la cultura mazahua, como te defines tú en relación a eso: ¿cómo un artista indígena o mazahua? **Diego**: no, yo no niego que soy mazahua, pero mi trabajo no es un arte indígena ni mazahua, y yo tampoco soy un artista indígena o mazahua, mi trabajo es arte y yo soy un artista, así nada más. (Grabación de conversación personal, agosto 2020).

Esta respuesta va a ser fundamental porque se hilvana con un posicionamiento crítico que Diego tiene sobre las posturas folcloristas que, al menos en la licenciatura que estudió, prevalecen dentro de la UIEM. En este sentido, esta consciencia que, adquirida dentro de la UIEM, no lo ciega en ver las falencias del modelo. Hecho que comparten todos los y las interlocutoras.

2.1.1.8. Avisahín Cruz

Soy Avisahín Cruz Figueroa, pertenezco a la comunidad indígena mazahua del Estado de México. Aunque he crecido en este entorno, durante mucho tiempo no me reconocía plenamente como parte de esta hermosa cultura, debido a que había experimentado un choque cultural causado por la influencia de la sociedad dominante y a menudo menospreciaba las tradiciones y la identidad indígena de mi madre.

En las primeras etapas de mi formación profesional he sido expuesto a la educación occidental y a la cultura urbana, lo que anteriormente me había hecho sentir vergüenza de mi herencia mazahua. Intentaba ocultar mi origen y adaptarme a la cultura dominante, pensando que eso me traería más oportunidades y aceptación.

Sin embargo, un día, el destino me tenía preparado un encuentro especial. Durante una charla con mi abuelo† y mi madre me compartieron historias, me hicieron ver en mi interior la riqueza que tenemos los mazahuas, desde la cosmovisión, la importancia de los valores que sustentan nuestra cultura.

A medida que fui dándome cuenta de lo afortunado que había sido al nacer en una comunidad indígena también nació un interés en mí de aprender la lengua de mi madre y de mi abuelo y comprendí que hablar mazahua es tan importante como hablar un idioma mayoritario. Motivado por este despertar cultural empiezo a crear iniciativas para que las nuevas generaciones aprendan así como yo lo importante que es la lengua y la cultura mazahua.

Ahora, mientras más me sumerjo en mi cultura experimento un sentido de pertenencia y orgullo que se renuevan cada que mi mamá me habla en nuestro idioma, me doy cuenta que el Avisahín de hace unos años no tenía por qué avergonzarse de sus raíces. Al contrario mi herencia indígena siempre ha sido una fuente de fortaleza y resistencia en un mundo cada vez más globalizado.

Espero que esta historia sea un recordatorio de que el reconocimiento y la valoración de nuestra herencia cultural son fundamentales para nuestra identidad a donde sea que vayamos...

(Imagen 11. Carta de Avisahín Cruz, septiembre 2023).

La experiencia de Avisahín Cruz es la última a abordar en este apartado de la tesis. Avisahín de 32 años tiene una historia sumamente interesante, es nacido en San Lucas Ocotepec, San Felipe del Progreso; aunque actualmente vive en el cabecera municipal del

mismo municipio, por algunos años vivió en diferentes ciudades de Estados Unidos, lugar al que se fue como migrante a trabajar para tener realidad económica. Avisahín, en diferentes entrevistas ha indicado que siempre ha estado interesado por aprender otras lenguas, sin embargo, su interés principal era por el inglés y no por las lenguas indígenas aun cuando su madre habla jñatrjo. Así lo externa en la carta de presentación que compartió para esta tesis, él indica que gran parte de su vida creció en un entorno en donde las prácticas y conocimientos mazahuas tenían un uso cotidiano. Por ejemplo, él narra que debido a la influencia externa menospreciaba la identidad de su madre. Ello, no es algo menor porque eso que sentía lo dirigió a centrarse en dejar las prácticas mazahuas, sobre todo, la lengua. El aprendizaje del inglés lo inclinó en dirigir su proyecto personal en aprender esta lengua, en matricularse en una escuela para aprender el inglés que por razones económicas tuvo que abandonar y posteriormente emprender un viaje a Estados Unidos, con la intención de aprender mejor esa lengua extranjera.

El hecho de aprender inglés se traslapa a esa necesidad por dejar atrás el pasado mazahua. Como se menciona en su carta Avisahín, en estos actos subyace un profundo sentimiento de vergüenza que se contrarresta a su llegada a la UIEM. Pero esta decisión no estaba inclinada por un interés inicial por reaprender el mazahua, sino, fue más motivada por la incapacidad económica de poder solventar económicamente una escuela de inglés en la proximidad cercana. Empero esa decisión va a marcar el antes y el después en la vida de Avisahín.

A partir de su ingreso a la UIEM Avisahín comienza a cuestionar sus propios prejuicios que situaban a la lengua y a la identidad mazahua como un sentimiento de vergüenza. Tanto así que en colaboración con Diego Mateo — compañero de la licenciatura en lengua y cultura — desde 2018, un par de años antes de egresar, Avisahín comienza un proyecto de documentación lingüística, como parte del proyecto de vinculación comunitaria, que concluye con la creación de la aplicación para smartphones MazahuaApp.

En este aspecto, si bien su ingreso a la UIEM traza un antes y un después en su vida, Avisahín, narra, que fue por el proyecto MazahuaApp, y el impacto que éste generó, el momento que él identifica como culmen en la división de lo que era antes y lo que es hoy.

> Entrar a la inter significó mucho para mí, yo salgo de la prepa en 2011, a mí siempre me ha llamado la atención las lenguas, pero nunca pensé terminar estudiando mazahua. En 2011 me voy a Toluca a estudiar docencia de idiomas,

lamentablemente no terminé ni el primer año por los gastos; me salgo y me pongo a trabajar dando clases de inglés básico en la primaria de San Lucas, terminé el ciclo escolar y yo me retiro. Pero como yo quería seguir estudiando y no había dinero entonces me voy unos años a Estados Unidos, a Nueva York, ahí trabajando, continúe estudiando inglés, después me regresé y pasaron muchas cosas. Volví a estudiar, pero ahora en el CUI [Centro Universitario de Ixtlahuaca] en Ixtlahuaca, pero no me gustó mucho. Y bueno no me quedo de otra y por eso me metí a la inter, igual son idiomas, dije. En la inter empiezo a conocerme más, ahí nace en mí esa identidad, que nosotros conocemos como identidad mazahua, por eso empecé a cuestionarme que era importante estudiar el idioma de mi madre. Allí en la inter conozco a Diego, él me invito unirme a un proyecto que venía de las actividades de vinculación que hacíamos, la idea era crear paisajes lingüísticos y después plasmarlo en murales. Entonces con ese proyecto buscábamos sembrar la identidad a las nuevas generaciones. Posteriormente surge otro proyecto que es "señalética", que son las direcciones locativas de algún lugar y los topónimos en lengua, eso lo hicimos en el pueblo de Diego, con madera pusimos, los nombres de las calles en mazahua. Ahí un día César, que es primo de Diego, le platicamos del proyecto, luego nos comentó: "fíjate que yo estaba buscando material en internet para aprender la lengua, algo que te diga como se dice esto". De ahí nació la idea de crear la app por la necesidad de César de aprender mazahua, entonces nos preguntamos, pero "¿cómo le hacemos?" y coincidió que César que estaba estudiando ingeniería en la UNAM llevaba una materia de programación, él nos dijo: "porque no creamos una página web", aunque después terminó como aplicación. Diego y yo llenamos la base de datos de lengua, audios, con campos semánticos y vocabulario básico. Después nos asesoramos con un profe de la inter y le propusimos la idea de crear una app. Grabamos y editamos audio y texto, eso fue una chamba [trabajo] muy grande. Buscamos información para publicar la app, en fin, para no hacerte la historia larga, trabajando en conjunto, pudimos publicar la app, no teníamos apoyo, todo fue con nuestros recursos. Pero ahí, después de que la app pegó y que muchas personas la estuvieron compartiendo y descargando, pues, vinieron otras cosas, viajamos a Perú a un congreso para presentar la app y a Chihuahua. Al principio eso también era con nuestro recurso, pero al final nos apoyaron. Ahora, fue tal el impacto de MazahuaApp que te puedo decir que ahí mi vida cambió, vinieron muchas cosas, también algunas broncas con las autoridades de la inter, pero fue por MazahuaApp que mi nombre y el de los otros compañeros se volvió visible, por ejemplo, si tú me buscas en Google aparezco, como los chavos que hicieron MazahuaApp. Mi vida desde ahí cambio. Te puedo decir que es por eso que realmente me he dado cuenta de la importancia de la cultura, sí lo que aprendes en la universidad es fundamental, pero si lo que ahí aprendes no tiene utilidad en tu vida después, pues no sirve de mucho, ya con MazahuaApp hoy estoy en donde estoy, yo le debo mucho a ese proyecto, pero sobre todo, saber que los conocimientos de mi mamá tienen una utilidad, eso es importante porque cuantos chavos que estudian en la inter, conocen y saben el valor de la cultura, pero después si no encuentran chamba, pues no sé, creo que se pierden, no le dan continuidad, en cambio las personas que pudimos hacer algo con esos conocimientos es muy diferente. Por todo, mi mamá está orgullosa de mí. (Grabación de conversación personal, abril 2021).

Tanto en la narrativa como en la carta de presentación Avisahín se expone a la vergüenza por la herencia mazahua como parte de ese pasado. Esa vergüenza experimentada durante gran parte de su vida lo llevó a realizar acciones encaminadas por borrar la huella mazahua, sobre su subjetividad. Estas acciones se rompen con su llegada, casi circunstancial, a la UIEM, ahí nace, como dice él, la identidad. En este sentido, Avisahín plantea que la identidad está vinculada con la posibilidad de hacerla público, es decir, de enunciarse públicamente como tal, entre mayor reconocimiento público mayor reforzamiento de la mazahuidad. Esto es algo que va a caracterizar a la mayoría de los interlocutores de la tesis.

Por otro lado, el *después* de Avisahín se marca por dos momentos claves, su llegada a la UIEM, que es lo que marca su nacimiento como mazahua, pero no se va a concluir hasta que MazahuaApp logra el éxito alcanzado. En este aspecto, es fundamental que los conocimientos adquiridos en la universidad alcancen una materialización en proyectos con una perspectiva hacía el futuro. En el caso de Avisahín por el impacto de MazahuaApp, no solo lo va a empujar a él a reconocerse "orgullosamente" como mazahua, sino también lo lleva a reconstruir sus relaciones personales a nivel familiar, prueba de ello, es que al hablar de su antes y su después, refiere constantemente a la relación con su madre.

&

Los tres casos masculinos presentados en este apartado exponen varios elementos en común entre las nueve experiencias totales. De manera general, uno de ellos es que, a diferencia de las mujeres, los hombres han internalizado más la idea de dejar de ser mazahuas. En esta órbita, muchos de los intereses previos a su llegada a la UIEM estaban más influidos por elementos culturales ajenos a lo mazahua. Por ejemplo, los tres casos muestran un interés previo en la literatura, la pintura y en el aprendizaje de una lengua, sin embargo, como ellos lo mencionan, esos intereses y motivaciones no estaban vinculados con conocimientos y prácticas mazahuas. Eso cambia a su llegada a la UIEM, aunque se va a consolidar una vez que egresan de la universidad y pueden obtener algún recurso económico, o emprender algún proyecto "exitoso", por su reconocimiento público como mazahuas. En relación a lo anterior, también se expone sentimientos de vergüenza por la identidad mazahua, lo cual implica que ellos sí tenían una consciencia de su identidad mazahua — y la de sus familias — antes de su ingreso a la UIEM, pero afrontaban esa identidad con cierta negación. Otro aspecto en común en las experiencias masculinas es que no veían a la UIEM como una

escuela de primera opción, sin embargo, las limitantes económicas los dirigieron hacia ella. Asimismo, otro aspecto a resaltar es que, del total de nueve experiencias masculinas, solo hay dos nativo hablantes, esto se vincula a los aspectos anteriores, de emprender acciones para dejar de ser mazahuas.

Ahora, a continuación, se exponen algunas viñetas etnográficas para ilustrar los encuentros y choques que algunos interlocutores tuvieron con el espacio arquitectónico de la UIEM. Ello con la intención de mostrar como la materialidad de los espacios — cruciales en el proyecto político e ideológico de la UIEM — influye sobre las percepciones de las personas y a larga plazo, también en la subjetividad.

2.2. Lo material atraviesa percepciones y subjetividades

Como se mencionó en el episodio anterior, en el proyecto de la Universidad Intercultural del Estado de México era fundamental que lo innovador del proyecto educativo se viera reflejado en las instalaciones de la universidad. De esta manera, los edificios debían incorporar símbolos intrínsecos al pensamiento y a la identidad de los pueblos originarios, al menos los del Estado de México (Celote Preciado, 2013). Felipe González Ortiz señala que, al inicio del proyecto, cuando aún no se definía el tipo de edificios, se pensaba replicar la estructura tradicional de las construcciones mazahuas. No obstante, él mismo señala que dando un recorrido por las diferentes localidades de origen mazahua, el diseño de arquitectura que predominaba era los tonos grises de casas elaboradas con cemento y hormigón. Por lo tanto, se optó por construir un edificio que mezclara la modernidad con símbolos de las diferentes culturas originarias del centro del país; “en un espacio de color, un edificio digno, para culturas dignas, diferente y hermoso”, que contraste con el color “gris” predominante en la región (Barquín, 2015, p. 347). Estos argumentos exponen una intención implícita de utilizar los edificios como un recurso de legitimación de la universidad a nivel local y nacional, pero también como un recurso que coadyuve en la construcción de un nuevo sujeto indígena, “un sujeto formador de proyectos sociales a partir del reconocimiento de las propias potencialidades”. (Celote Preciado et al., 2004, p. 138).

En el contexto de la UIEM, las arquitecturas abonan en la creación de una poética del espacio, un valor imaginario que podemos nombrar y sentir, una emocionalidad (Said, 2016, p. 87) que es sentida en la interacción humano-entorno. Dicha poética del espacio atraviesa a las percepción y forjan y refuerzan la subjetividad emergente. A continuación, se muestran tres viñetas etnográficas que aluden a encuentros que los interlocutores tuvieron con el espacio arquitectónico de la UIEM. Las reflexiones fueron realizadas *a posteriori* de sus encuentros.

2.2.1. De instalaciones improvisadas al edificio Quetzalcóatl

Unas de las primeras entrevistas que realicé como parte de mi trabajo de campo fue a la profesora Vanessa Salazar. A ella la conocí por intermediación de Daissy. En esos momentos, en el segundo semestre de 2020, ambas fungían como profesoras de la licenciatura en comunicación intercultural en la UIEM. Por las circunstancias de la pandemia de Covid-19 la conversación que tuve con Vanessa Salazar fue en videollamada a través de Facebook.

Como todas las primeras entrevistas, esta estaba dirigida en conocer a la persona, hablar un poco de su trayectoria y en abordar su experiencia en la UIEM. Vanessa es egresada de la segunda generación (2005-2009) de la licenciatura en la que ahora funge como docente-investigadora, a ella le tocó ingresar a la UIEM y tomar clases en las dos primeras instalaciones de la UIEM, las cuales estaban ubicadas en un predio en la cabecera municipal de San Felipe del Progreso. De acuerdo con la misma Vanessa, esas instalaciones carecían de muchos elementos básicos: no había laboratorios para grabar materiales de audio y video, no tenían biblioteca, los salones cuando llovía se inundaban, no tenían ventilación y algunas veces los pupitres no alcanzaban y los estudiantes tenían que tomar clases sentados en el suelo. Pero aún con esas deficiencias materiales, Vanessa califica a su educación como buena, sobre todo, por los docentes.

> Como no teníamos las instalaciones suficientes, entonces era un poco frustrante luchar con las opiniones de la familia, de gente, de los amigos, que decían: "que estás haciendo ahí, cómo estas estudiando ahí, eso ni vale, tiene validez, estás perdiendo tu tiempo". Pero la posibilidad de acceder a becas era bastante, entonces por eso nos manteníamos ahí y teníamos muy buenos maestros (Grabación de conversación personal, julio 2020).

Por otro lado, la falta de instalaciones vinculadas al imaginario de una universidad generaba tanto en los estudiantes, como en la población local de San Felipe del Progreso, percepciones, comentarios y críticas que la señalaban como una universidad "patito", es decir, una universidad de mala calidad, dirigida únicamente a los indígenas y sin reconocimiento oficial. Estas percepciones, según narra Vanessa, fueron disminuyendo una vez que se inauguró el edificio Quetzalcóatl. A este respecto, entre risas y suspiros, Vanesa cuenta como se dio ese cambio de instalaciones:

> Cuando nos cambiamos a donde está actualmente la universidad en 2008, yo como estudiante disfruté poco esas instalaciones, pero la verdad fue muy interesante porque primero nos habían dicho que la universidad iba a estar en otro lado, entonces fuimos e hicimos faena, algunos estudiantes que venían de zonas urbanas no les gustaban quitar piedras, varas y maleza, ya después nos dijeron que ya no iba a ser ahí donde hicimos faena, que se recorrió más para el centro. Entonces, también fuimos a la ceremonia donde se colocó la primer piedra, ahí con unos compañeros hicimos un pequeño convivio. Después empezaron las construcciones, regresamos y la verdad fue muy reconfortante pues ver todo el edificio, a menudo también nos veníamos a dar una vuelta para corroborar que eso era real. Ya cuando la gente empezó a ver que estaba un edificio, empezaron a darle el beneficio de la duda, decían: "ah y a lo mejor sí es una universidad", nada más que a la par de ese cambio se empezó a generar un chisme de que quién hizo la universidad era la familia de los Garduño, que son de acá en San Felipe, son unos políticos del PAN [Partido Acción Nacional]. Entonces todos decían que era la universidad del PAN, o de los Garduño. Pero ese mito se rompió cuando empezaron con las banderas priístas. Ahora, el primer día que entramos a la universidad fue también de mucha sorpresa, primero porque pues los salones no eran cuadrados, de hecho, nos explicaron que el edificio es una serpiente, Quetzalcóatl, ese era el único edificio con el de rectoría, en esos años alrededor no había absolutamente nada, todo eran milpas. Después cuando entré a los salones y vi todo lo que había ahí, veía muchos elementos que hasta cierto punto no lograba identificar todavía, elementos como la flor mazahua; todavía no alcanzaba entender que implicaba que la flor mazahua estuviera en el techo del aula, no alcanzaba a entender completamente porque habían hecho un Quetzalcóatl, si era una zona mazahua, no entendía porque un caracol específicamente para la rectoría, incluso en los pisos está la glotal del habla, pero yo no alcanzaba a entender. Sin embargo, me gustaba mucho, la infraestructura me fascinó. Yo me sentí muy contenta, hasta lloré y me dije: "no manches, sí sirve la universidad, yo iba a la escuela todos los días, con muchas ganas, pero siempre tenía la duda de: "qué tal si no es una escuela". Esa fue mi experiencia. (Grabación de conversación personal, julio 2020).

Al momento de estar narrando lo anterior, por la pantalla de la computadora se alcanzaba a notar en la expresión facial de Vanessa ciertos elementos de nostalgia, mezclados entre las risas y los suspiros. Asimismo, en la narrativa de Vanessa es posible identificar como la construcción de edificio va traslapada con historias entre amigos, con prácticas como el

foshite [trabajo en conjunto] en el que participaban alumnos, docentes y administrativos. Este tipo de prácticas, además, tenían además una intención pedagógica relacionada con la vinculación comunitaria. Por otro lado, la materialidad del edificio, incluso antes de estar concluido, iba legitimando a la universidad como real y brindando sentimientos de certeza a los estudiantes que, como Vanessa, dudaban de su validez.

Ya estando terminando, el edificio Quetzalcóatl mostraba en sus símbolos, en su redondez, toda esta narrativa e ideología que rodeaba el proyecto de la UIEM. Lo cual hasta cierto punto descolocaba a los estudiantes quienes no alcanzaban a comprender por qué estaban allí esos símbolos. Sin embargo, había un goce estético que las estructuras materiales del edificio provocaban en la subjetividad de Vanessa. Por lo tanto, apegado a esa experiencia, el Quetzalcóatl había logrado parte de su cometido.

Por otro lado, esa experiencia no concluye en ese primer encuentro, Vanessa indica que con el tiempo logro comprender los porqué de los símbolos incorporados a los edificios de la UEIM, a tal grado que ahora ella se los comenta a sus alumnos. Así pues, la narrativa se replica de generación en generación, formando una especie de tradición oral, entre profesores que antes fueron alumnos, con las nuevas generaciones.

> Actualmente ya la universidad es muy grande ya tiene más de tres edificios, tiene una biblioteca con una gran cantidad de libros, la licenciatura en comunicación tiene todo un espacio para poder hacer edición de audio, de video, está el foro de producción, las cabinas para radio, una sala de proyecciones alfombrada y con sillas muy bonitas, como un mini cine y tiene buen equipo para grabar. Entonces, a mi te tocó ver todo esto ahora como profesora y me sigue llenando de satisfacción. Yo insisto en los alumnos para que lo aprovechen y les comentó que antes no teníamos nada. (Grabación de conversación personal, julio 2020).

Sin caer en una lectura acotada a lo material de la UIEM, lo que muestra la narrativa Vanessa es un crecimiento en conjunto, entre las estructuras materiales de la universidad y su propia formación profesional. En un apartado del episodio anterior, ella señalaba que su llegada a la UIEM, significó un crecimiento personal. De esta manera es posible señalar que las estructuras terminan delineando en la subjetividad y los afectos de aquellas que, sobre todo, han formado parte de la UIEM durante un lapso importante de tiempo.

2.2.2. Caminar y pensar

El martes 26 de julio de 2022 acudí por la mañana a la biblioteca de la UIEM, para estos meses la universidad ya había reanudado sus actividades normales. Mi visita a la biblioteca no tenía otro interés que revisar algunas tesis. En otras ocasiones mis visitas a la UIEM tenían los propósitos de encontrarme con algún profesor, profesora o egresado, así como asistir algún evento académico o político, pero esta vez no. Este día por casualidad me encontré en la recepción de la biblioteca a Angélica Lujano quien, por razones que desconozco, estaba de visita en la UIEM. En nuestro encuentro nos saludamos, platicamos un poco de cómo habíamos estado y cómo iba con la maestría que estaba estudiando en la UAM-Xochimilco. Fue un diálogo corto porque ella estaba ocupada, sin embargo, me dijo: "si quieres ahorita platicamos más largo, déjame hacer unas cosas y te veo en unos 20 minutos aquí". Así sucedió, unos minutos nos volvimos a encontrar en la biblioteca, para ello le propuse hacer un recorrido por las instalaciones de la universidad y que me hablará sobre las percepciones que tienen de las instalaciones de la escuela. Aceptó e inmediatamente nos dispusimos a caminar. Primero avanzamos con rumbo a la clínica de salud intercultural que está a las espaldas del edificio Quetzalcóatl; en esa área se encuentra un espacio dedicado a colocar temazcales en eventos de salud y enfermería, es un espacio al aíre libre, con caminos asfaltados en donde es posible caminar. Nuestra platica se dio de la siguiente manera,

> **Eleazar:** ¿qué piensas y qué sientes de volver a este lugar? **Angélica:** hace mucho que no venía, desde antes de la pandemia, pero es como volver a mi hogar, cuando busqué la licenciatura, busqué algo distinto, entonces también buscaba un espacio diferente, tú puedes ver y es un espacio que no estas acostumbrado a encontrar con espacios cuadrados que no tienen significado. Aquí donde estamos parados sabes que esas estructuras significan un sol, una luna. A mí me pasa que cuando vuelvo a tu casa, platicó con mi mamá sobre la escuela, y la veo como una segunda casa, porque aquí me desarrollé, me formé y donde empecé a generar significados. Por ejemplo, yo jamás en mi vida había escuchado hablar de cosmovisión de los pueblos indígenas y aquí viene a entender eso porque aquí es muy común. Entonces ese es el significado para mí, es como mi casa, que pertenece a mi comunidad por los elementos que tiene. (Grabación de conversación personal, julio 2022).

Después caminamos hacía el edificio Quetzalcóatl; ahí recorrimos los pasillos, deteniéndonos en uno de los salones Angélica recordó su estancia ahí, suspirando, me señaló con su dedo: "mira ahí me sentaba yo", inmediatamente le pregunté:

> **Eleazar:** qué sentías de estar en estos salones circulares. **Angélica:** lo que me gustaba mucho de mi universidad es que hay elementos que están en mi casa y que yo vine a la repliqué aquí, como el hecho de estar este sentados en el fogón, así

todos, mi mamá, mis hermanas, mi abuelita; platicar con ellas, reírnos. Venir acá era replicar ese espacio familiar en la escuela, con ese tipo de salones, es como transportar esos espacios. Por eso me siento como en casa. Esto no pasaba en la prepa, ni en secundaria ni en primaria, ahí eran salones lineales, en donde le dabas la espalda a los compañeros, yo sentía como muy fría esa relación. Entonces, aquí vine a fortalecer mi identidad, pero eso es contantemente, no se acaba. (Grabación de conversación personal, julio 2022).

Después salimos del Quetzalcóatl, avanzamos y nos quedamos parados frente al mismo. Ahí, mientras veíamos como pasaban algunos estudiantes, yo le comenté a Angélica, que ahora, al menos yo no miraba alguna diferencia entre esos estudiantes de la UIEM con cualquier otro estudiante de alguna universidad no intercultural. Ella señalo lo siguiente:

Angélica: tienes razón, antes cuando yo venía era un desfile de quexquemetls, o de blusas, o faldas, ahora ya no se ve. Pero también, ahora que yo estoy en otra universidad, en la maestría, te puedo decir, que aquí no nos hablaban de problemáticas que enfrentan los pueblos indígenas, no nos hablan de derecho indígena, siento que todo es bonito aquí, pero sales y sigue habiendo racismo, burlas, aquí puedes portar la vestimenta, pero muchas personas no la hacen afuera. Entonces en ese sentido, creo que al igual que las estructuras circulares, también hay un encerramiento, te hablan de las prácticas, del fogón, pero no de los problemas de afuera. Te quedas con lo bonito, pero ahora que yo voy a la ciudad de México y me enfrentó con eso, pues esas son algunas reflexiones que he tenido, conociendo diferentes conceptos de interculturalidad, ahora veo que aquí se vive más una interculturalidad funcional y no una crítica. (Grabación de conversación personal, julio 2022).

Parados enfrente al Quetzalcóatl, después del paseo por las instalaciones de la UIEM, terminamos así la plática. Nos despedimos y cada quien partió un lado distinto.

Ahora, la razón por la que está viñeta se llama "caminar y pensar" está directamente relacionada con las reflexiones que provoca una caminata sobre un espacio enfocada, primeramente, en captar las percepciones de Angélica en torno a las instalaciones de la UIEM. En principio, la actividad, no contemplaba las reflexiones que Angélica genera con respecto al modelo de interculturalidad que se promueve en la UIEM. Empero, así como las estructuras de la UIEM generan que prácticas familiares se transporten al espacio escolar. También esa misma estructura redonda, como lo señala Angélica, es una metáfora del encierro que viven los estudiantes, en un contexto de exaltación de la diversidad, pero que no repara en reflexionar críticamente la situación de los pueblos indígenas en contexto de disputa de territorios, recursos, en donde prevalecen prácticas de racismo.

2.3. ¡Una vez intercultural, siempre intercultural!

El miércoles 08 de diciembre de 2021, en las instalaciones del "Centro de Documentación de la Lengua: Julio Garduño Cervantes" — nombre oficial de la biblioteca de la UIEM —, se realizó la 4º reunión de egresados de la licenciatura de Lengua y Cultura. La reunión fue organizada por docentes de la misma licenciatura. Por lo que pude escuchar de voz de los docentes, la reunión tenía como objetivo conocer lo que estaban haciendo los y las egresadas, si estaban trabajando o no, si estaban titulados o no, y en caso de que no, brindar información y apoyo en opciones de titulación. Este evento formó parte de la celebración del 18 aniversario de la fundación de la universidad. Al evento acudimos alrededor de unas 40 personas entre egresados, egresadas, profesores y algunos externos, la mayoría de los asistentes eran mujeres.

Yo [Eleazar] fui invitado por Alondra Sánchez, una egresada y actual docente del área. Ese día llegué puntual a la cita, pero algunos minutos antes de registrarme Alondra me avisó, por un mensaje, que por temas sanitarios a la reunión solo iban a ingresar los egresados y no personas externas, que lamentaba no haberme avisado antes. No obstante, ya en el lugar decidí quedarme asumiendo el riesgo de que no me dejaran entrar. Me acerqué a la biblioteca y en la fila de registro me encontré con Diego Mateo y Avisahín Cruz, ambos egresados e integrantes del colectivo FANTRE[27], como me conocían ya de tiempo les pedí me apoyaran a entrar por si preguntaban quién era yo, y les solicité poderme sentar junto a ellos. A lo cual accedieron. Nos registramos y como nadie me impidió ingresar, entré. Ya dentro nos acomodaron en una de las dos mesas, frente al estrado. Conforme trascurría el evento se fueron incorporando otros egresados como: Gilberto Ventura Navor (Gil Navor), Antonia Villagrán y Alondra Sánchez.

La reunión, programada a las 10:00 am, inició a las 10:15 con un mensaje de la entonces rectora: la doctora Xóchitl Guadarrama. En su mensaje subrayó que las puertas de la universidad siempre están abiertas a todos los y las egresadas, que estaba muy contenta por ver a "caritas" conocidas, cerrando con la frase: ¡Una vez intercultural, siempre intercultural!

---

27 FANTRE es la españolización de vocablo jñatrjo *pjanteje* [venado]. Y venado [o mazatl] fue el nombre que los mexicas dieron al pueblo jñatrjo. Entonces, el equipo se llama FANTRE retomando el nombre de venado.

Después de esto la rectora se retiró de la sala, no sin antes indicar que disfrutáramos del evento. En este contexto, mientras escuchábamos el discurso de la rectora, Diego me susurró al oído lo siguiente:

> "¿Cómo has estado Eleazar?", ya no te había visto carnal. Oye esa frase que dicen: "¡Una vez intercultural, siempre intercultural!", es bien falsa, ellos [la universidad] ya la tienen patentada, nosotros [FANTRE] la quisimos retomar para hacer promoción de MazahuaApp y nos dijeron que nos iban a demandar por derechos de autor… Estos pinches administrativos, la neta [la verdad] no conocen nada de la realidad de los egresados, muchos nos enfrentamos a la situación de pocas oportunidades de trabajo. (Notas de trabajo de campo, diciembre 2021).

Al retirarse la rectora, el evento prosiguió con la presentación del libro *Yo ot´ü mama yo ts ´it´t* de Elizabeth Quintana Toribio, autora, egresada y ahora docente de la UIEM. Según Elizabeth el libro es: "un cuadernillo didáctico dirigido para que los niños, hijos o nietos de mazahuas conozcan algunos sonidos básicos del mazahua". Esta presentación duró media hora, entre que se mostraban algunas imágenes y se leían algunas frases que contiene el material. En tanto, era visible que la mayoría de los asistentes mostraban poco interés en la presentación del libro, la mayoría estaban mirando sus teléfonos. En este contexto, otra vez, entre susurros, Diego me dijo:

> No tiene caso escribir un libro, ya que muy pocas personas saben leer el mazahua, esta gente está bien desconectada de la realidad de los pueblos mazahuas, de nada les sirve hacer vinculación comunitaria, si siempre quieren escribir libros, como que si no hubiera otras formas de revitalizar la lengua. (Notas de trabajo de campo, diciembre 2021).

Terminó la presentación del libro y una profesora nos indicó que se nos enviaría una encuesta por WhatsApp, a los números del registro, con la intención de recabar datos para conocer la condición laboral de los egresados y escuchar propuestas para incentivar sus titulaciones. Enseguida otra profesora nos dijo que habría una pausa para desayunar.

5 minutos después, mientras las meseras nos servían fruta y café, se retomaron las actividades. A la par nos avisaron que comenzaría el taller de: "cómo elaborar tu currículum vitae". Dicha actividad la realizó el personal de extensión y vinculación de la UIEM, intentando aprovechar el tiempo del desayuno, aunque pocos prestaban atención y la mayoría estábamos más enfocados en comer y en platicar. Acabó el taller e iniciaron con las mesas de diálogo, que era la actividad central del evento. Éstas estaban orientadas en escuchar a las y los egresados para conocer en qué, la universidad, podía apoyarles a incorporarse a un trabajo, o en dado caso, continuar con sus estudios.

Grosso modo, las mesas fueron poco productivas, pocos fueron los que hablaron. Los organizadores se enfocaron en preguntar directa y concisamente a alguien, además todas las preguntas estuvieron basadas en un guion del cual nunca se salieron. Por lo que los pocos egresados que participaron solo se limitaron a responder lo que les preguntaban. La mayoría estuvo callada, o cuchicheando entre ellos. Casi todo el diálogo venía de los profesores. Hubo una sola participación de más de dos minutos de Diego Mateo. Directamente una profesora le preguntó a Diego: ¿cómo está tu situación?, ¿qué estás haciendo ahora? A lo cual él respondió:

> Yo ahora estoy en un curso para poder entrar a un posgrado que da el CIESAS y CONACYT, en el programa de becas de posgrado para Indígenas [PROBEPI]. Para mí ha sido difícil encontrar una posibilidad ya sea para encontrar un trabajo como para continuar los estudios, no sé cómo les vaya a otros compañeros. Cuando participé para entrar me pidieron mi currículum, antes tenía un currículum de nueve hojas, pero algunos profesores de aquí de la universidad me apoyaron con recomendaciones y con las cartas que solicitan. Pero no ha sido sencillo. Aún no sé si me vaya a quedar. (Notas de trabajo de campo, diciembre 2021).

Yo estaba junto a Diego cuando dijo esto. Al finalizar su participación me dijo:

> Eleazar ya viste como nos peleamos entre mazahuas, así somos los mazahuas, decía mi abuelo: "es más fácil engañar a un mazahua que convencerlo". (Notas de trabajo de campo, diciembre 2021).

De esta manera, avanzó el conversatorio, participaron otros egresados, pero limitándose únicamente a responder lo que los profesores preguntaban y nadie se salía del *script*.

Después volvió la rectora para dar un mensaje final, bromeó un poco, dirigiéndose específicamente a Gilberto Ventura (Gil Navor), con quien parecía tener una relación amistosa. La rectora insistió en invitar a los asistentes a ofrecer algún mensaje para lo cual Gilberto Ventura tomó la palabra para decir lo siguiente:

> Es muy importante que los compañeros conozcan nuestras historias, nuestras vivencias. Yo ahorita estoy sentado entre dos compañeros a los cuales sigo en Facebook, ellos me dieron muchas expectativas sobre la licenciatura, y el día de hoy me siento orgulloso de haber egresado de la universidad intercultural, es una bandera que llevo conmigo, y yo creo que es importante que los jóvenes convivan con quienes los antecedieron. Ahorita que estamos aquí tres compañeros de diferentes generaciones, con diferentes trabajos, pero con muchas similitudes, ahorita nos podemos reír, podemos platicar sobre cómo nos está yendo en la vida laboral. Salimos de una institución para llegar al mundo, acabamos de nacer y vamos a gatear en el mundo verdadero, en el mundo donde hay patrones [jefes], en el mundo donde tenemos que entregar resultados. Entonces, para mi es un gran honor que me hayan invitado, ustedes saben que yo hago rap, es un placer compartirles un poco de mi historia, y no para alimentar mi ego, sino para que vean

> que se pueden hacer muchísimas cosas y no encasillarnos en lo que vemos en las aulas. Ustedes deben saber que estamos en la mejor universidad, porque allá afuera no hay otras personas que tengan nuestra misma preparación. (Notas de trabajo de campo, diciembre 2021).

Terminando este comentario, Gil Navor paró lo que estaba diciendo mientras, varias de las personas reunidas en el salón comenzaron a aplaudir. Posteriormente Gil retomó su comentario, para añadir:

> La universidad intercultural se hizo para salvaguardar la lengua y la cultura en las comunidades indígenas a través de los jóvenes indígenas. Esta universidad debe de ser indigenista y para los jóvenes de pueblos indígenas. A ustedes, deben de mandarlos al extranjero, pero no para aprender inglés, sino para dar cátedra de lo que son los pueblos indígenas. (Notas de trabajo de campo, diciembre 2021).

Una vez más volvieron los aplausos, cuando pararon, la rectora Xóchitl volvió a retomar la palabra para decir:

> Gracias Gil, siempre eres muy entusiasta. Bueno, antes de que se vayan, los profesores y yo les vamos a entregar un obsequio — una taza, una libreta y un lapicero, todos con el logo de la UIEM — por los 18 años de nuestra universidad, este obsequio no es mucho, pero es para que ustedes sepan que aquí estamos, y recuerden que: ¡Una vez intercultural, siempre intercultural! (Notas de trabajo de campo, diciembre 2021).

Dicho esto, los profesores organizadores del encuentro comenzaron a repartir los obsequios que la rectora había prometido. Pude mirar que nadie se quedó sin obsequio.

Después cada uno de los asistentes se iba levantando de sus asientos para retirarse, mientras que se saludaban entre conocidos y platicaban. Así concluyó el encuentro.

Destaco la frase: ¡Una vez intercultural, siempre intercultural! porque efectivamente pasar, o ser, estudiante de la UIEM deja una impronta en la vida de quien ahí estudia, marca la subjetividad, crea antes y despueses. Como indica Gilberto Ventura: les universidad les da vida a los estudiantes. Esta frase refleja mucho del carácter ideológico y político de la universidad. La UIEM es un lugar para aprender y ver nacer el valor de lo indígena, para reconocer su importancia como un capital (López Miranda, 2017). Justamente, el comentario de Gilberto Ventura evidencía la movilización de ese capital indígena, cuando resalta que la universidad debe apoyarlos para mandarlos al extranjero.

Por otro lado, en la asistencia al evento fue posible observar cómo funciona la maquinaría discursiva y material de reivindicación a la que están expuestos los estudiantes y egresados dentro de la universidad. Estábamos en un espacio controlado por un conjunto de profesores que guio completamente la conversación; que hacían preguntas con

respuestas inducidas, con una narrativa que se repetía constantemente, con presentaciones de libros que exponían materialmente su trabajo de vinculación comunitaria. Y a pesar de que había una apertura para la participación, los egresados poco se expresaban y solo se limitaban a responder lo que sus ex profesores les preguntaban, no había posicionamientos críticos más que en susurros, todos tenían comentarios positivos sobre su paso en la universidad; salvo algunas críticas, como la de Diego. Además, la sala estaba ataviada por símbolos mazahuas — figuras geométricas, manteles y el estrado — que mezclaban lo indígena con aspectos tecnológicos y elementos modernos. Los regalos que nos ofreció la rectora — la libreta, la pluma, la taza — también son elementos físicos a través de los cuales el discurso de reivindicación adquiere materialidad al estar serigrafiados con los símbolos de la universidad.

Todo en la sala nos invitaba a reivindicar lo indígena, contradictoriamente, todos los mensajes e interacciones se daban en español. Eso reafirmaba lo que Diego indicaba sobre el intereses hacia las lenguas y los saberes indígenas únicamente con fines investigación, para ser transformada en libros, pero no para reivindicar.

Para cerrar esta viñeta indico que, según los organizadores estos encuentros sirven para fortalecer la identidad de la universidad con los egresados. Empero, además, funcionan para cumplir con tareas administrativas y para darle una continuidad a un discurso que valora la diversidad cultural, pero que no aborda los conflictos que viven las poblaciones e individuos indígenas afuera de la universidad.

2.3.1. Gil Navor, entre críticas y halagos a la UIEM

Gilberto Ventura Navor [Gil Navor], es un rapero mazahua y empresario originario de la localidad de Santo Domingo de Guzmán, Ixtlahuaca, Estado de México. Aunque actualmente radica, junto con su familia, en Atizapán de Zaragoza, Estado de México.

Gilberto estudió la licenciatura en lengua y cultura entre 2012 y 2016. En ese intervalo de años, en conjunto con otros estudiantes de la misma universidad, Gil formó parte de la banda musical: *Kjimi Kjuarma* [Hola hermano]. Posteriormente, como egresado inició una carrera como solista. A lo largo de su trayectoria Gil ha participado en varios eventos, la mayoría ellos, festivales cuya temática central es la cultura de los pueblos

indígenas. Por ejemplo: la Fiesta de las Culturas Indígenas, Pueblos y Barrios Originarios de la CDMX; el Festival del Quinto Sol, Estado de México, Por su trabajo Gil ha sido entrevistado por diferentes medios de comunicación; además, en 2020 obtuvo el Premio Estatal de la Juventud, en la categoría labor indígena.

Gil Navor es uno de los interlocutores de esta tesis con mayor visibilidad pública mediática, misma que ha ganado por su trabajo en la música. En constantes ocasiones he podido platicar, entrevistar y hasta bromear con Gil. Nuestra primera conversación se dio a través de una llamada telefónica, misma que con su anuencia grabé — una parte de esa entrevista la transformé en un podcast, este material se puede escuchar siguiendo el código QR de la portada. En esa entrevista, entre varios temas, le pregunté a Gil: ¿qué papel tuvo la universidad intercultural en su proyecto musical y en su vida en general?

> Cuando iba acabando la preparatoria, investigué y conocí la universidad intercultural, me armé de valor para estudiar porque nadie me dijo: "échale ganas", nadie me contó cómo era la universidad; a mi alrededor solo había madres solteras, alcoholismo, drogadicción, gente fracasada, y yo me dije: "voy a estudiar". Por eso, pagué mi examen y me fui a rentar a San Felipe. Al principio, fue difícil porque la universidad yo me la imaginaba muy intelectual. Entonces llego a la universidad y me doy cuenta que es algo muy diferente a lo que yo pensaba, para mi generación había mucho chavo [joven] indígena hablando náhuatl, mazahua, otomí, matlatzinca, un compañero wixarika, mixtecos de Oaxaca; me gustó mucho esa parte. Fue en el tercer año de universidad cuando yo empecé a tener la idea de una banda de rock, porque yo quería ser *rockstar*, quería viajar por el mundo, hasta que formé *Kjimi Kjuarma* con tres cabrones [hombres], uno de ellos rapeaba, pero no hablaba de él sino de lo que quería ser, yo le decía: "háblame de ti cabrón, de quién eres". Así nace la canción de *Kjimi Kjuarma* que es una canción que habla de las frustraciones y el orgullo mazahua. Primero te caes, te humillas a ti mismo, te quieres cortar las venas y sacarte el corazón y dices: "no quiero esta vida", pero después de arrastrarte y llorar, te levantas, te secas las lágrimas, la sangre y dices: "soy este, esto es lo que soy", y se siente una paz interior muy grande, eso es *Kjimi Kjuarma*. Yo en la universidad intercultural tuve mucha controversia al entablar debates con maestros, porque muchos intelectuales indígenas quieren ser intelectuales blancos, pero como son rechazados, pues dicen: "voy a ser intelectual indígena porque es donde me aceptan". También se me hace una farsa, a veces, lo que pasa con la interculturalidad, se me hace muy mal enfocado, muy incongruente, se me hace que es para que los pueblos indígenas no explotemos nuestro potencial, porque ahora no puedes ser más que ellos. Primero querían que fuéramos iguales y ahora resulta que ya todos quieren ser indígenas, güeras [mujeres blanca] que quieren ser indígenas. Porque ahora la güerita ya viene a decirme quien soy yo, porque han leído, y luego los universitarios acá con su plumita, recolectando historias de vida, pero no hablan desde el corazón de un indígena. Entonces, la universidad, ahorita, yo creo que, sí anda fracasando en la reivindicación porque

> quienes la manejan lo hacen como caja chica, ya es muy política. Quieras o no hasta los mismos maestros están ahí solo por un sueldo, pero yo creo que no hay esa convicción de reivindicar a los pueblos indígenas. Además, muchos chavos [jóvenes], tú los ves ahí vistiéndose de mazahuas, pero salen de la universidad y se van a dar clases de inglés, porque hay más trabajo y porque ganan más, yo he visto muchos chavos. En mi caso, Gil Navor salió porque en mí nació ser lo que soy, no porque la universidad me haya formado, yo antes de la universidad ya tenía esa idea, de hecho, yo impulsé mucho con mi música para que la universidad transformara la forma de pensar de muchos chavos, pero yo digo que eso más bien es de forma individual. A mí la música me ha llevado a varios lados y me ha alimentado, y ahorita ser líder del movimiento indígena de la zona noroeste del Estado de México me da una gran responsabilidad y una gran oportunidad de plasmar lo que quiero, lo que he aprendido en la universidad, o más bien en la vida, y también ser como ese parteaguas de que vean mi trabajo y compararlo con el trabajo de otras personas, el tiempo dirá si realmente lo que estoy haciendo produce frutos. (Grabación de conversación personal, septiembre 2020).

Desde el punto de vista de Gil el sistema intercultural universitario exalta los rasgos positivos de los pueblos indígenas, elementos que se pueden folclorizar, pero limita el potencial de los pueblos indígenas. Además, indica que, pese a que en su estancia en la UIEM se formó el grupo *Kjimi Kjuarma,* empero, no fue por influencia directa de la universidad, sino por intereses propios que anteceden a su ingreso. De igual manera, Gil realiza una serie de críticas a algunos profesores de la UIEM, a quienes define como intelectuales indígenas que aspiran a ser intelectuales blancos; mientras que a los intelectuales no indígenas los cataloga como extractivistas. Cierra su comentario, con una crítica general a la institución indicando que por su politización ha fracasado en su propósito por reivindicar lo indígena.

Por otro lado, el tono crítico de Gil cambia en contextos y eventos propiciados por alguna institución pública y/o académica. Por ejemplo, en la 4º reunión de egresados Gil resaltó la singularidad de la UIEM, al indicar que no hay otras personas con la misma preparación académica. Así pues, en estos contextos, Gil suele halagar la importancia de la UIEM en su proyecto musical y profesional. Otro ejemplo, en un video publicado desde el Facebook oficial de la Universidad Intercultural del Estado de México, Gil brinda un mensaje invitando a otros jóvenes a inscribirse a la universidad, primero da un mensaje hablado en jñatrjo donde se presenta indicando que se dedica a hacer rap en lengua mazahua y español. Posteriormente subraya que por su trabajo en el rap ha conocido diferentes partes del país, personas y culturas, lo que ha ayudado a su crecimiento personal

y profesional. Para ello, indica, el haber estudiado en la Universidad Intercultural del Estado de México fue importante porque:

> Haber estudiado en la Universidad Intercultural del Estado de México ha sido una experiencia realmente enriquecedora ya que he conocido aquí a muchos compañeros que como yo tenían muchos sueños y que como yo han realizado esos sueños, eso a mí me enriquece, los invito a formar parte de la universidad intercultural para que ustedes con esa identidad indígena de sus comunidades no solamente mazahuas, puedan viajar, puedan obtener experiencias, pueden tener un trabajo que los enriquezca como ser humano, que te de orgullo de continuar, un trabajo en donde tu familia y tú se sientan orgullosos de ese origen étnico, ese es mi mensaje, invitarlos a que formen parte de esta gran casa de estudios. (Grabación de conversación personal, septiembre 2020).

Aunque explícitamente no lo indica, Gil constantemente hace referencia a su etapa en la UIEM como el inicio de su trayectoria musical, esto implica que, aunque antes de ingresar a la UIEM él ya tenía las habilidades del habla jñatrjo fue con la colaboración con otros compañeros en donde pudo materializar su sueño de ser *rockstar*. Es decir, que la experiencia en la universidad efectivamente zanja un antes y un después en la vida de Gil. Ello le permite concretar sus sueños, viajar, transformar su lengua y sus vivencias en música, acumular otras experiencias y conocimientos.

El propósito de mostrar un par de fragmentos de entrevistas en donde Gil expone sus opiniones sobre la Universidad Intercultural del Estado de México es destacar el vaivén entre críticas y halagos, lo cual no es algo extraordinario, sino un posicionamiento común y compartido por otros y otras egresadas de la UIEM. Estas opiniones emergen sobre todo al enfrentarse a situaciones como la búsqueda de empleo, o las aspiraciones por seguir estudiando en algún posgrado. Empero, indiscutiblemente todos abogan por que la UIEM, les cambió la vida.

2.4. Como desde la UIEM se fomentan sentidos de pertenencia cultural y procesos de reivindicación

Para Lloyd (2019, 2022) entre los logros más significativos que ha tenido el sistema de universidades interculturales en México es que funcionan como opciones de profesionalización para personas que tradicionalmente habían sido excluidos de la educación superior. A ello, se le suma que las mayores beneficiarias de esta política pública históricamente han sido las mujeres, y en el caso de la Universidad Intercultural del Estado

de México, los mazahuas. Otro dato que destaca Lloyd es que "la experiencia de estudiar en una universidad intercultural, donde la mayoría de los estudiantes proviene de comunidades indígenas, ha fomentado el sentido de pertinencia cultural que no sentían los estudiantes antes de su paso por la institución" (2022, p. 393). Esta aseveración plantea precisamente un antes y un después en la vida de las personas. Sin embargo, estos procesos no se quedan en un simple sentido de pertenencia, sino que son experiencias enmarcadas dentro de procesos de reivindicación más amplios, que involucran la enunciación pública de la mazahuidad traslapada a diferentes proyectos creativos, intelectuales y políticos que inician en la etapa universitaria, pero que tienen mayor auge y consolidación fuera de ella.

De igual manera, los sentidos de pertenencia renovados no solamente atañen a experiencias individuales, a menudo, los giros positivos que tienen las personas con respecto a su identidad y la posibilidad de enunciarse públicamente como mazahuas involucran a sus familias. Por ejemplo, la profesora Vanessa indica que cuando le platicó a su abuela que en la universidad enseñaban la lengua mazahua, tiempo después ella misma comenzó a revalorar su lengua. Lo mismo ocurre con la experiencia de Alma, en donde ella y su hermano, comenzaron con un proceso individual y familiar de revaloración de los saberes de sus abuelos a partir de que ingresaron a la UIEM. En este sentido, la universidad como política pública atañe también a las familias de los jóvenes que ahí estudian.

¿Pero cómo la universidad logra que los estudiantes construyan sentidos de pertenencia cultural? Cada experiencia es distinta, incluso hay personas que llegaron a la universidad no reconociéndose como mazahuas, pero tampoco negándolo. No obstante, el proyecto de la universidad intercultural desde su inicio tenía el objetivo de generar procesos de reivindicación en los jóvenes de comunidades indígenas con la intención última de formar agentes que impulsaran el cambio y el desarrollo local. Por ello, desde el inicio de clases de la primera generación se les preguntaba a los estudiantes: ¿hablan o no una lengua indígena? Esta pregunta que parece ser sumamente sencilla, de acuerdo con varios de mis interlocutores, como Lorena González y Francisco León Cuervo, generó en ellos procesos de reflexividad en torno al reconocimiento de su identidad, pero también generó ciertos niveles de confusión e incomodidad.

Por otro lado, otros aspectos propios del modelo pedagógico de la UIEM que coadyuban a la reconstrucción de los sentidos de pertenencia son las clases en lenguas

indígenas que todos los estudiantes deben cursar; las discusiones recurrentes de temáticas como la cosmovisión y los saberes indígenas; así como la convivencia entre jóvenes del mismo y otros pueblos indígenas, pero fundamentalmente las experiencias de vinculación comunitaria. Hacer volver a los alumnos a sus comunidades, o a otras comunidades indígenas, pero ahora con una perspectiva que valora la diferencia, la interculturalidad y los conocimientos indígenas, los hace volver con una lente diferentes para analizar prácticas y conocimientos, que, en algunos casos, ellos mismos realizaban de manera cotidiana, pero no le daban el valor suficiente (De la Cruz, 2020).

Quiero, además, destacar otros dos elementos importantes en los procesos de reivindicación motivados desde las experiencias de la UIEM. Uno es la constante exposición a los discursos de reivindicación y promoción de lo indígena con los que los estudiantes conviven cotidianamente, durante al menos cuatro años, además de su participación activa y/o pasiva en ceremonias, eventos políticos y eventos académicos centrados en lo indígena. Como lo muestran las viñetas anteriormente presentadas, esto ocurre tanto en la etapa como estudiantes, como en la etapa de egresados. Por ejemplo, en su agenda, la UIEM suele programar constantemente actividades políticas y artísticas en donde se les solicita a los estudiantes acudan con ropa "tradicional" indígena. Ya en el episodio anterior, se mencionó una situación en la que Lorena González estuvo inmersa cuando recién estrenaron el edificio Quetzalcóatl. Sin embargo, no esa práctica no ha desaparecido, Gilberto, en su crítica a la universidad, narra que ha visto a compañeros vestidos de mazahuas dentro de la universidad, pero fuera de ella no. Otro ejemplo que evidencia la vigencia de estas prácticas es lo que a continuación narra Carmen Sánchez — actual profesora y también egresada de la UIEM.

> **Carmen:** al inicio de la universidad se logró esa sensibilización, ese empoderamiento de la lengua, la cultura, y se hizo con un objetivo este académico, pero después perdió. **Eleazar:** en qué momento se perdió. **Carmen:** mira te voy a poner un ejemplo, últimamente a los estudiantes les andan pidiendo que vengan vestidos de indumentaria o traje tradicional, eso no les ha parecido porque solamente lo usan para eventos políticos, eso paso a penas que vino Rigoberta Menchu, pero pasa seguido y los estudiantes son consciente de eso, ellos ya lo denunciaron en una mampara. A mí no me parece que a los estudiantes se les pida eso, desde mi persona yo no necesito vestirme de mazahua para mostrar que soy mazahua, porque no toda la gente que se viste así no quiere decir que sepa algo de la lengua o de la cultura, muchas veces lo hacen con mero interés político o para lucrar o sacar beneficios. (Grabación de conversación personal, mayo 2022).

Este comentario se dio el contexto de una conversación que ambos tuvimos dentro de su cubículo en la UIEM, centrada en comparar los inicios de la universidad y su experiencia como estudiante, con la que ahora ella observa como profesora. De acuerdo con Carmen, este tipo de prácticas son las que han tergiversado el objetivo de la universidad, exotizando el uso de ciertos símbolos asociados a la cultura mazahua como la vestimenta. Sin embargo, también es importante subrayar que estas prácticas de una u otra forma fomentan los posicionamientos de reivindicación. Theodossopoulos (2012, p. 607) ha documentado que "el uso frecuente del código indígena, y su respetuosa recepción por parte de la audiencia turística, inspiró la auto reevaluación de las prácticas de vestimenta tradicional en las comunidades que se benefician directamente del turismo". En este sentido, es posible hacer un paralelismo entre lo que ocurre con los emberá y los mazahuas por la idealización de lo indígena que también sucede en la UIEM, motivada parte desde internos actores internos — administrados de la universidad — como externos; quienes al mostrar una percepción positiva de la vestimenta influyen en modificar las percepciones que los estudiantes tienen de su representación. Por supuesto, esto no es lo ideal. Lo ideal sería que las acciones fuesen no forzadas, sino por iniciativa propia, como también ocurre en la UIEM. Por ejemplo, el proyecto por el que Angélica Lujano ganó el premio estatal de la juventud en 2018 estaba enfocado en promover la venta de blusas con diseños contemporáneos mezclados con bordados tradicionales mazahuas. Esa experiencia fue fundamental para que Angélica continuara en su proyecto personal de seguir trabajando, una vez que sale de la universidad, a favor de las poblaciones indígenas, ya no solo mazahuas.

Otro elemento fundamental en el proyecto de la universidad y clave para entender cómo se forman procesos de reivindicación, es lo material: los edificios, las estructuras de los salones, los murales, los patios. Para Miller (2013, p. 123) "las arquitecturas son instrumentos que objetivan propósitos particulares, guían la percepción de manera discreta, expresan una ideología y forman entornos". Esto es clave porque durante cuatro años de sus vidas los estudiantes pasan, deambulan, comen y sueñan dentro de arquitecturas que no tradicionales para una universidad; los estudiantes y sus familias conviven en salones circulares, en edificios con nombres de figuras míticas mexicas, patios pensados para poder mirar el Nguemoru, interactúan visualmente con símbolos mazahuas. Los espacios, además, los fuerzan a cambiar la dinámica organizacional, replicando formas de organización de los

espacios familiares. Sumado a ello, algunos egresados han vuelto a la universidad, ahora, como profesores-investigadores[28], hecho que ha prolongado su exposición con estas estructurales materiales.

Como se ha mencionado, las infraestructuras de la UIEM son elementos que tienen un sustento ideológico y político que justifica sus formas a través de una narrativa que indica que el conocimiento es cíclico, nadie es más y nadie es menos. La reiteración de estos discursos, como indica el testimonio de Alondra Sánchez, genera una percepción que repercute en la conformación de un tipo de ambiente en donde se promueve un imaginario de un indígena fuerte, hecho que va a apuntalar los procesos de reivindicación. Empero, también algunos egresados y egresadas, critican que estas estructuras les generan sensaciones de protección y paradójicamente, de enclaustramiento.

Por último, otro aspecto que motiva los procesos de reivindicación, es la presencia de profesores de origen mazahua que fueron egresados de la UIEM, y que salieron a otras universidades del país y del extranjero a cursar sus estudios de posgrado. Entrevistando a egresados de la UIEM que ahora laboran como docentes en la misma universidad, es posible identificar que algunos de ellos reproducen las narrativas que aprendieron de sus profesores: los mismos mensajes, las mismas explicaciones. En este aspecto, se genera una circulación de narrativas pro reivindicación indígena de manera cíclica.

2.4.1. Los antes y los despueses

En términos llanos los *antes* y los *despueses* hacen referencia a un abanico de subjetividades, yuxtapuestas con un tiempo, divididos por las experiencias *a priori* y *a posteriori* de entrar a estudiar en la UIEM. En esta tónica, se entiende por subjetividad:

> ao conjunto de modos de percepção, afeto, pensamento, desejo, medo e assim por diante, que animam os sujeitos atuantes. Mas eu sempre, da mesma forma, às formações culturais e sociais que modelam, organizam e provocam aqueles modos de afeto, pensamento, etc." (Ortner, 2007, p. 376).

En este sentido, la experiencia de acudir a la UIEM transforma paulatinamente los pensamientos y los afectos que motivan y/o desmotivan a las personas para actuar de tal o cual manera. Esa experiencia hace emerger una subjetividad nueva que se diferencia de la anterior, aunque sin desprenderse completamente. Ello se debe, porque según Cabrera

28 Un profesor o profesora de tiempo completo en la UIEM tiene un horario de 8:00 am a 6:00 pm.

(2017, p. 27) “la subjetividad actúa sobre las condiciones que nos conforman, pero, a su vez, el contexto en el cual vivimos nos conforma”. Esto implica que la subjetividad a pesar de que se imagina como algo individual o personal, siempre es social.

Retomando los comentarios de varios de los interlocutores de esta tesis, se distingue que, en sus *antes* estas personas realizaban acciones para dejar atrás lo mazahua, o dejar de ser mazahuas, porque vinculaban a esa identidad como algo negativo, que les limitaba su crecimiento o simplemente no los veían como útiles. Por ejemplo, privilegiar el aprendizaje y estudio del inglés por sobre el mazahua; o no tener interés alguno por retomar los conocimientos mazahuas en sus incipientes proyectos personales, como lo muestran las experiencias de Diego Estrada con la pintura y de Francisco Antonio León Cuervo con la escritura. En este aspecto, varios (no todos) de los referenciados, antes de ingresar a la UIEM no eran conscientes del valor creativo e intelectual de los conocimientos mazahuas. Asimismo, se detecta, que algunos eran conscientes de su mazahuidad, pero la veían como una estigma. Así pues, la no-conciencia, o en algunos casos, la conciencia negativa, está vinculada a los modos históricamente sedimentados de autopercepción y heteropercepción, que colocaban — y siguen colocando — a los conocimientos y personas de origen mazahuas en una categorización inferior frente a los conocimientos no indígenas (u occidentales). Por ello, en las subjetividades del *antes* los interlocutores consciente e inconscientemente relacionaban lo mazahua con el atraso; en consecuencia, los conocimientos eran invisibilizados, catalogados como inútiles y como no racionales (Celote Preciado, 2006, p. 21; Chávez Arellano, 2003, p. 106).

Estas percepciones y evaluaciones negativas que los egresados y sus familias otrora tenían de la cultura mazahua se han ido modificando, paulatinamente, con su ingreso a la UIEM. Además, con los procesos de subjetivación, anclados al proyecto pedagógico, ideológico y político de la UIEM; o sea, la interiorización de normas oficiales y no oficiales de la UIEM, el desarrollo de una subjetividad personal en forma de gustos e intereses y la actuación instrumental o estratégica (Weiss, 2012, p. 136), lo mazahua, al menos para los interlocutores, se va asociando, ahora con adjetivos, percepciones, valorizaciones y afectos como: la fortaleza, el orgullo, la riqueza. Esto exhibe la progresiva formación de una auto-consciencia colectiva e individual de que los conocimientos mazahuas tienen una utilidad creativa; dando entrada a una nueva subjetividad que se manifiesta no solo con la

formación de gustos e intereses, sino con la conformación de proyectos políticos, artísticos, creativos e intelectuales; modificando, también, paulatinamente, a la misma cultura mazahua.

En la tabla siguiente se exponen algunas percepciones, afectos y prácticas para contrastar a los *antes* y los *despueses* en términos de subjetividad:

Antes	Despueses
- No eran conscientes de sus mazahuidad. - Ejecutaban intencionalmente acciones para dejar de ser mazahuas. - Su identidad étnica mazahua les producía afectos como: vergüenza, temor, miedo. - Eran conscientes de su mazahuidad, pero no se nombraban públicamente como mazahuas. - Sus proyectos personales estaban desvinculados de los conocimientos mazahuas.	- Son conscientes y enuncian públicamente su mazahuidad. - Ejecutan intencionalmente acciones para reivindicar su mazahuidad, como reaprender su lengua o usar el ajuar tradicional. - Involucran a sus familias en los reconocimientos de su mazahuidad. - Exponen narrativas de orgullo por ser mazahuas. - Critican las retóricas racistas y discriminatorias sobre la identidad mazahua. - Elaboran proyectos, presentes y futuros, colectivos e individuales, en donde los conocimientos mazahuas son insumos creativos. - Cuestionan lo aprendido en su etapa de estudiantes. - Critican y reelaboran los índices que definen la mazahuidad.

(Tabla 4. Elaboración propia).

En términos generales, los *antes* y los *despueses* muestran que, a veinte años de la apertura de la UIEM, el sistema de educación intercultural está cumpliendo con su cometido, al propiciar la emergencia de una nueva intelectualidad mazahua. Los egresados de la UIEM incorporan a su actuar maneras de ser que devienen de un lo aprendido dentro de sus etapas como estudiantes, pero al mismo al mezclan con deseos, intereses y percepciones particulares. El resultado de estas combinaciones conscientes conforma las personalidades particulares de los interlocutores, mismas que se vinculan con sus enunciaciones públicas de su mazahuidad y con proyectos individuales y colectivos de reivindicación étnica.

En este aspecto, es imposible negar que los posicionamientos críticos que estas personas realizan desde su subjetividad no transforman, o repercuten, en modificar a las "estructuras de sentimiento" que dibujaban a los mazahuas como actores no racionales.

Esto ocurre, porque según la misma Ortner (2006), la subjetividad es también un tipo de agencia que provoca una reflexión constante sobre sí mismos y sobre los otros.

Así pues, las transformaciones traslapadas con la emergencia de una nueva subjetividad, no solo modifican los sentidos de pertenencia comunitarios y las autopercepciones en torno a la identidad, con ello, también se da una transformación de la identidad mazahua en relación a la auto y heteropercepción del tiempo. En este sentido, en los despueses se cuestiona los prejuicios que han calificado a los mazahuas como atrasados, o gentes de no-razón. Pratt (2010) ha señalado que gracias a los relatos escritos por los viajeros europeos se fueron generando percepciones (europeas) que situaban a los grupos nativos en un tiempo diferente al occidental. Esta narrativa alocrónica, dice Fabian (2019, p. 63), implica hablar del "otro" colocándolo en un tiempo distinto al de aquel que está hablando. Asimismo, el título del libro clásico de Wolf, Europa y la gente sin historia (1987) también hace referencia a que los pueblos nativos pertenecían a un tiempo distinto, por eso no tenían historia. Todo ello es resultado la interiorización de una narrativa ideológica y política que describía la diversidad cultural mexicana, como un problema a resolver.

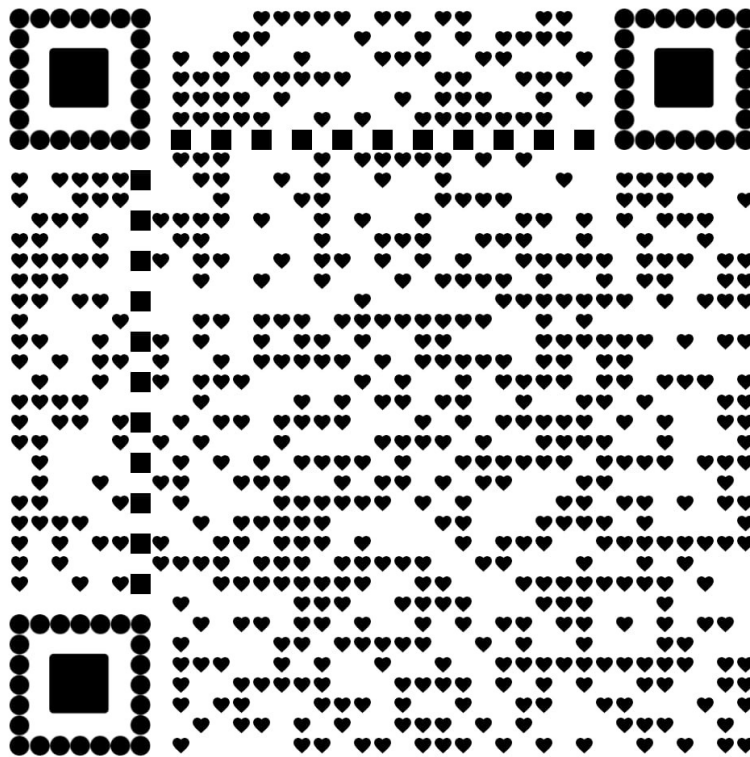
En el contexto mazahua, estas autopercepciones tienen diferentes manifestaciones expresadas, sobre todo, en el lenguaje cotidiano de las personas de edad avanzada — así lo demuestran los comentarios de los participantes del Movimiento Indígena Mazahua, citados en el episodio anterior. Por su parte, en las generaciones de cincuenta años o menos, siguen siendo común las negaciones u ocultamientos estratégicos de la mazahuidad, sobre todo, para no sufrir racismo y discriminación en contextos citadinos, o en donde la población indígena es menor que la no indígena — así lo demuestran los comentarios de algunos egresados.

Por lo tanto, cuando los egresados de la UIEM se enuncian así mismos públicamente como mazahuas y cuando ellos y ellas elaboran sus proyectos utilizando herramientas, tecnologías y conocimientos propios de los contextos occidentales, lo que hacen es cuestionar su otrora posicionalidad no moderna, afirmándose como sujetos coetáneos, que conviven dentro de un mismo espacio temporal, con sujetos indígenas y no indígenas, originarios de diferentes culturas del mundo.

Para cerrar este apartado indico que las subjetividades y los proyectos vinculados a ellos, que emergen en los *despueses*, aunque de manera embrionaria, son evidencia de un cambio cultural más amplio, al menos en el norte-oeste del Estado de México, en torno a cómo se percibe lo indígena, y en específico lo mazahua, tanto por actores que comparten esta identidad como por otros no indígenas. Este cambio se viene dando con el inicio de operaciones de la UIEM en 2004, ya Foucault (2000; 2009) ha indicado que ciertos modos de subjetivación permiten considerar cómo en cada momento histórico se van construyendo diferentes formas de subjetividad. En este contexto el momento histórico al que se hace referencia es la apertura de la UIEM, la cual ha sido descrita como el cumplimiento de un sueño local que viene desde los años setenta. Así a raíz de su apertura se observa que, como indican en sus narrativas Francisco Antonio León Cuervo y Gilberto Ventura Navor, lo indígena se ha puesto de moda a tal grado que hasta las güeras [mujeres blanca] quieren ser indígenas. Sin embargo, esta moda no se queda únicamente en las aulas de la UIEM ni en las subjetividades de los hombres y la mujeres que ahí estudian o estudiaron, sino que trasciende al espacio regional con, por ejemplo, la creaciones de políticas públicas que buscan la mazahuización del espacio urbano, como las desarrolladas por la administración municipal 2018-2021 de San Felipe del Progreso; o el nombramiento de restaurantes, festivales, hoteles, calles, concursos, con la etiqueta de "mazahua", en el mismo municipio y en municipios aledaños.

&

En los siguientes episodios de esta tesis se aborda de manera más profunda de qué manera los discursos de reivindicación indígena promovidos desde la UIEM trascienden y transforman el espacio, lo afectivo y en general a la cultura mazahua, más allá de la universidad, dando un énfasis primordial a lo que están haciendo los egresados, con sus proyectos, sus discursos, sus creaciones materiales y sus enunciamientos públicos como mazahuas.

Episodio III. Nuevas Mazahuidades, o mazahuidades renovadas

Cuando se establece una línea de comunicación entre un miembro de grupos subalternos y los circuitos de la ciudadanía o institucionalidad, el subalterno ha sido introducido en el largo camino hacia la hegemonía (Spivak, 2009).

Este episodio tiene la intención de discutir la noción propuesta de *mazahuidades*: un neologismo compuesto por la palabra "mazahua", la cual hace referencia a una cultura, a un pueblo y a una identidad etnopolítica, y el sufijo "idad", que denota una cualidad que puede ser dada o adquirida; y que distingue a una persona. En esta investigación las mazahuidades aluden a variaciones de subjetividades mazahuas a partir de lo cual las personas construyen sus proyectos individuales y colectivos de índole artística, política y académica. En este sentido, la identidad mazahua se concibe como una característica que se construye a través de los enunciamientos públicos. Además, las *mazahuidades* refieren a formaciones de identidad que contrastan con el mazahua que, otrora, se dedicaba al trabajo en el campo, que tenía como lengua materna el jñatrjo, que vestía con el ajuar "tradicional" y que en

escenarios públicos negaba su identidad. Temporalmente las mazahuidades se hacen más públicamente visibles *a posteriori* de la apertura de la UIEM.

En concreto, se propone el neologismo de *mazahuidades* para dar cuenta de las particularidades y refiere a las prácticas, experiencias y afectos que evidencian una nueva forma de ser mazahua. Para la construcción de dicha propuesta retomo algunas elucubraciones que trazan a la *indigeneidad* como un tipo de subjetividad y agencia con posibilidades generativas, algunas de las cuales serán activadas o aparentes en un momento y lugar dados, mientras otras no lo serán (Pratt, 2010a, p. 333). Además, esta subjetividad se configura en torno a procesos históricos, sociales y políticos de índole local, nacional e internacional de gobernanza y administración de conocimientos que sitúa a las diferentes poblaciones nativas y sus conocimientos en un estrato inferior frente a poblaciones y conocimientos no indígenas (De la Cadena y Starn, 2010, p. 13; López Caballero, 2016, p. 10). Sin embargo, como agencia y subjetividad, la indigeneidad, tiene la potencia de cuestionar la marginación (Merlan, 2010). Así pues, las *mazahuidades* son una representación de la indigeneidad a nivel local, tienen una dimensión de una fuerza generativa y consciente que impulsa a las personas para que éstas construyan cosas, discursos y proyectos de revitalización y reivindicación de su identidad. Empero, esta subjetividad va a estar limitada o impulsada, hasta cierto punto, por condiciones sociales, históricas y políticas no elegibles.

Por su parte, el adjetivo de *nuevo* o *nuevas* añadido a la noción *mazahuidades* no hace referencia a una ruptura o a la emergencia de subjetividades completamente distinta, sino a una continuidad de elementos culturales, conocimientos y relaciones sociales, pero ahora entroncados a procesos de construcción, resignificación y reivindicación de lo mazahua, usando elementos de la contemporaneidad como: las tecnologías digitales, géneros artísticos no tradicionales dentro de los grupos mazahuas e ideologías como el feminismo y los derechos humanos. Así, la invocación del adjetivo nuevo tiene una doble intención. Primero, hace referencia a lo novedoso, a los cambios, a las transformaciones y a las resignificaciones de la identidad mazahua. Segundo, es un marcador de temporalidad para indicar la influencia que las retóricas y discursos de identidad que se promocionan dentro de la UIEM.

Por lo tanto, las nuevas mazahuidades solo son nuevas en tanto a lo novedoso de circunstancias de la época. A este respecto, Briones ha indicado que:

> los sujetos se articulan como tales a partir de un trabajo de identificación que opera suturando identidades personales y colectivas (para sí y para otros), pero no lo hacen simplemente como a ellos les place, pues su trabajo de articulación opera bajo circunstancias que ellos no han elegido (2007, p. 59).

De esta manera, las nuevas mazahuidades, si bien corresponden a prácticas, experiencias y afectos que evidencian una nueva forma de ser mazahua, en su conformación son influidas por las condiciones sociales e históricas que les anteceden.

A partir de evidencias etnográficas que exponen las narrativas y los performances me enfoco en mostrar cómo los y las egresadas de la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM) viven, sienten, representan, critican, apropian, reinterpretan y resignifican su identidad como mazahuas. Enfatizando en el hecho de que la identidad, sobre todo, la pública se construye a través los actuares de las personas, es decir, en los performances, entendidos como "modos de comunicación estéticamente marcados y realzados, enmarcados de una manera especial y puesto en exhibición para un público" [traducción propia] (Bauman, 1992, p. 41); y en las narrativas, porque es a través de ellas que las personas construyen su identidad, componen de su mundo, hablan de lo que son y lo que no son, reflexionan sobre sí mismos, sobre su mazahuidad, la cuestionan, la asumen (Hall, 2010b; López Caballero, 2021). Sin embargo, como se expondrá a lo largo del episodio, las personas no solo utilizan el lenguaje y sus actuaciones para construirse, o reconstruirse, como mazahuas, también lo realizan en sus proyectos que en ocasiones logran alcanzar algún grado de materialidad (digital o física). Esto por supuesto, produce efectos, sobre las personas y sobre la identidad que reivindican. En este aspecto hay una mutualidad entre sujetos y sus proyectos y/o creaciones.

3.1. Las mazahuidades públicas

Al momento de escribir este episodio han pasado ya casi 20 años de la apertura de la Universidad Intercultural del Estado de México. En sus aulas se han formado diferentes profesionales, algunos de ellos y ellas se han convertido en investigadores, funcionarios públicos, docentes, activistas, artistas, políticos y gestores culturales. Algunos otros, como sucede con muchos egresados y egresadas no solo de las universidades interculturales, se

han incorporado al mercado de trabajo sin que necesariamente su trabajo tenga alguna conexión con su formación profesional.

En este episodio, me concentro en experiencias de hombres y mujeres mazahuas públicamente visibles, porque, desde una perspectiva particular, son ellos y ellas los que en sus actos y discursos de reivindicación modifican más abruptamente los significados de ser mazahua. Estos actores — véase tabla 3 en el episodio anterior — están construyendo marcos discursivos que influyen sobre otros: iguales y diferentes; al apropiarse de nociones y cánones retóricos que son promovidos desde la UIEM y desde la indigeneidad global (Tsing, 2010, p. 37), pero también los cuestionan, aportando desde lo que ellos y ellas viven y sienten.

De los 21 egresados y egresadas cuyas experiencias se retoman para esta tesis, todos al alcanzado diferentes condecoraciones, becas y reconocimientos: 4 (dos hombres y dos mujeres) han recibido el Premio Estatal de la Juventud; 1 (mujer) el Premio Nacional de la Juventud; 2 (mujeres) el Premio Mujeres Defensoras de los Derechos Humanos de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México; 1 (hombre) el Premio de Literaturas Indígenas de América, de la Feria Internacional del Libro de Guadalajara; 7 (5 mujeres y 2 hombres) la beca de manutención del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) para estudios de posgrado; 1 (mujer) Mención especial del Premio "Noemí Quezada" a la mejor tesis de maestría sobre pueblos Otopames; 3 (mujeres) Becas para el Programa de Liderazgo para Jóvenes Indígenas de la Universidad de las Américas Puebla; 8 (5 mujeres y 3 hombres) becas de profesionalización en distintas áreas. La obtención de estas distinciones directa e indirectamente a coadyuvado en hacer visibles los nombres y los proyectos de estas 21 personas.

Un dato a destacar es que la mayoría de estas condecoraciones, becas y reconocimientos las han obtenido principalmente por su trabajo individual. Es decir, a pesar de que cada vez son más los proyectos que reivindican la cultura y los conocimientos mazahuas, todavía no existe un proyecto colectivo consolidado. Es por ello, que esta investigación acentúa mayormente la subjetividad.

Otra característica de estas mazahuidades públicas es que la mayoría de estos actores a los que se hace referencia utilizan de una manera bastante hábil y elocuente canales digitales y/o virtuales como: Facebook, YouTube, grupos de WhatsApp, Instagram

y Spotify para difundir sus narrativas y sus performances públicos.[29] Aunque también hacen uso de medios más tradicionales como la televisión, la radio y la prensa escrita. Asimismo, ellos y ellas, utilizan sus presentaciones públicas para difundir sus mensajes: en congresos, talleres, conciertos, recitales, festivales culturales y escolares, actividades políticas, etc. Algunas de estas actividades son grabadas en video y luego compartidas en sus redes sociales virtuales. Esto demuestra que los niveles de apropiación tecnológica de estas 21 personas son altos. Asimismo, la actividad de compartir sus proyectos utilizando los medios digitales posiciona su nombre tanto a nivel digital como fuera de esos espacios; y es una forma de construir a su propio público, mismo que involucra a otros mazahuas, pero, sobre todo, no mazahuas. De acuerdo con Warner (2012, p. 102-103) un público es un espacio social creado por la circulación reflexiva del discurso. En este espacio social es en donde se pone en juego la subjetividad; además, en él se posibilita la reivindicación y la visibilización de lo mazahua, como procedimientos reflexivos, así como los posicionamientos de nombres propios.

A través de estos canales y espacios de comunicación e interacción estos actores articulan narrativas en donde demandan la visibilidad y el reconocimiento público de su identidad, el respeto a la diversidad cultural, el derecho a la educación, el derecho a la participación política para hombres y mujeres, el respeto de su cosmovisión, el derecho al uso de la lengua propia y el respeto a sus prácticas culturales nativas. Asimismo, ellos y ellas, utilizando su experiencia enarbolan diferentes denuncias en contra de la falta de oportunidades, la pobreza, el racismo y la discriminación. Las narrativas que componen estas denuncias invocan elementos afectivos e ideológicos como: el orgullo, la raza, la dignificación étnica y la condición de género. Una particularidad de estas narrativas es que, a diferencia de otras demandas públicas de otros grupos nativos, estos mazahuas públicos no demandan la autodeterminación, la autonomía y el autogobierno de sus comunidades y pueblos. Esto a razón de que la mayoría de sus proyectos son de carácter individual y centran más su atención en actividades artísticas y académicas alrededor de la lengua, mientras que los pocos proyectos explícitamente políticos están enfocados en los derechos de las mujeres y niñas mazahuas.

29 Cabe mencionar que los interlocutores de esta tesis antes de la pandemia por Covid-19 ya utilizaban con frecuencia los diferentes medios digitales para difundir sus proyectos, en algunos casos, en los meses de confinamiento social por la pandemia se incrementó.

Retomando la información expuesta en el tabla 3 — en el episodio anterior — es posible observar la heterogeneidad de los proyectos. En los consiguiente se muestra la manera en la que cada persona actúa y como sus proyectos de reivindicación van estar impregnada por sus intereses particulares, habilidades y por una necesidad de diferenciarse de otros iguales. No obstante, también yacen nexos que los unen a todos: los ejercicios de reivindicación, su paso por la UIEM y el conocimiento entre unos y otros. Así, sin ser premeditada, los intereses por reivindicar componen una red de actores y proyectos alrededor de la cultura y los conocimientos mazahuas. Sin embargo, como sucede en otros contextos, también emergen fricciones y disputas entre actores al representar públicamente la identidad mazahua.

3.1.1. Representaciones y disputas contemporáneas de las mazahuidades

En un artículo reciente Merlan (2022) ha definido a la época actual, después de los años noventa, como un momento histórico de auge de políticas de hiperidentificación indígena. Esto implica un aumento en el número de personas que se autoidentifican como indígenas en diferentes partes del mundo.

El fenómeno de hiperidentificación también se replica en el contexto del norte-oeste del Estado de México, en donde según los últimos registros estadísticos ha habido un incremento de personas que se autoadscriben como mazahuas (INEGI, 2022, p. 59). Aunque el incremento de autoadscripciones, según algunos interlocutores de esta tesis, no tiene un efecto directo con un aumento en el número de hablantes de la lengua jñatrjo, ni con la revigorización de la cultura mazahua, sino el fenómeno de hiperidentificación se relaciona más a que lo indígena se ha puesto de "moda" (no solo en México) y en el contexto del norte-oeste del Estado de México la influencia de la UIEM ha propiciado la aparición del agentes "profesionales de la representación, transformados en intermediarios privilegiados que tienden a acumular diferentes especies de capital" (Boccara, 2002). En un plano más general, el creciente aumento de autoidentificaciones indígenas se vincula con la posibilidad de acceder a ciertos derechos como: becas, promociones, acceso a tierra y recursos económicos. Empero, consustancialmente, la emergencia de estas autoidentificaciones también muestra un abanico de nuevas, o renovadas, formas de

experimentar, vivir y representar lo indígena (Comaroff y Comaroff, 2011; Merlan, 2022, p. 459-460).

Ahora, centrando el fenómeno de hiperidentificación en el contexto estudiado, se observa que existen experiencias de personas, por ejemplo, el de María Saharai quien al llegar a estudiar a la UIEM comienza a reconocerse como mazahua y a exponerlo públicamente. Empero, su decisión ha sido ampliamente criticada por sus propios familiares y por otros actores (mazahuas y no mazahuas) quienes cuestionaban — y siguen cuestionando — la autenticidad de su mazahuidad. Pero para María Saharai su decisión de asumirse como mazahua no está justificada con la posibilidad de acceder a dadivas económicas, sino se vincula mayormente con una experiencia particular[30] de *etnogénesis* en donde se incorporan elementos alójenos (como el rap) a través de la agencia subjetiva (Boccara, 2002, p. 57). Además, su identificación como mazahua se traslapa con esfuerzos particulares por aprender la lengua jñatrjo, con el armado de un proyecto musical del género rap y con la ejecución de otros proyectos colectivos e individuales que retoman lo mazahua, es decir, no se queda únicamente en un posicionamiento discursivo.

En este sentido, esta tesis registra posicionamientos de personas que se asumen como mazahuas, cuya decisión va acompañada de otras acciones que sobrepasan los posicionamientos discursivos. En estos reconocimientos los actores se apropian elementos históricamente vinculados con la identidad mazahua y los representan, pero también los modifican y los recrean. Así pues, representar significa volver a presentar algo; y cuando eso sucede ocurren cambios (Spivak, 2009). Asimismo, en estos actos de *re-presentación* se van tejiendo subjetividades, que después son expuesta en proyectos personales, como es el caso de María Saharai con su proyecto de rap: Zahash (Valle Pineda, 2023). De esta manera, el autoidentificarse como mazahuas se ha convertido en una posibilidad para crear; dado ello, la mazahuidad aparece como un recurso generativo.

Por otro lado, las críticas y los cuestionamientos de la mazahuidad lanzadas en contra de personas que con su llegada a la UIEM se comienza a autoidentificar como mazahuas no solo se dirigen hacia ellas y ellos. Aunque de manera diferente, entre personas que mutuamente se reconocen como mazahuas también de dan críticas, dirigidas, principalmente, hacia las “formas” correctas o incorrectas de representar lo mazahua, sobre

30 Más adelante se abordará con mayor profundidad este caso.

todo, en escenarios públicos. Esto evidencia que en la contemporaneidad existe una la variedad de formas de ser, representar y disputar lo mazahua, así como los índices que definen la identidad en sus formas más tradicionales.

La siguiente viñeta etnográfica muestra una disputa entre dos mujeres mazahuas en una entrevista televisiva, luego de haber obtenido el Premio Estatal de la Juventud. La disputa se da por cómo se debe representar "correctamente" lo mazahua en un escenario público. La narración se da desde la voz de Angélica Lujano, una de las implicadas.

Eleazar (E): en la primera ocasión que visité la casa de Angélica Lujano, al terminar la entrevista salimos a caminar al área boscosa cercana. Mientras caminábamos le pregunté: ¿cómo había sido la experiencia de estar en televisión?

- **Angélica (A).** Fue una muy bonita experiencia Eleazar, nos invitaron después de haber ganado el premio estatal de la juventud.
- **E.** Es cierto, vi que te invitaron a hablar de tu proyecto.
- **A**. Sí.
- **E**. También vi que estuvo contigo Camila.
- **A**. Sí ambas ganamos ese año el premio estatal, aunque ella un año antes había ganado el nacional.
- **E**. Y qué tal ¿cómo es tu relación con ella?
- **A**. Pues…mmm… normal, de respeto, es una mujer admirable, ha hecho cosas muy importantes, pero bueno, no somos amigas… así que esa vez pues fue distante, tendría que decir que un poco complicada porque yo no la conocía y como que te quiere mandar, no solo conmigo ya otras personas me habían dicho que es así, es su personalidad.
- **E.** ¿Cómo?
- **A.** Pues sí, mientras estábamos en la televisión como que me quería decir cómo ponerme el reboso, como usar la vestimenta y como responder… ya sabes, yo la verdad me molesté, pero lo dejé pasar. (Grabación de conversación personal, mayo 2021).

La entrevista a la que hace referencia Angélica ocurrió en agosto de 2018. En la entrevista la conductora le pregunta primero a ella ¿qué proyecto realizó para obtener el premio y qué es lo que había estudiado? Angélica le explicó en español de forma muy general que el proyecto era una empresa colectiva en donde mujeres bordaban elementos de la cosmovisión mazahua en prendas con diseños modernos. En un principio, la conductora centró toda su atención en Angélica. Así se puede notar el video. Posteriormente le preguntó a Camila: "¿oye… y tú, también eres egresada de la universidad intercultural?" Camila, a diferencia de Angélica, comenzó con una presentación personal en lengua jñatrjo: "*kjimi texentsiji, na chjuzgó e Camila*" [Hola, buenas tardes a todos mi nombre es Camila]. La conductora la miró con una actitud de sorpresa y le dijo: "cómo, cómo… a ver repítelo", y así Camila lo hizo: "*kjimi texentsiji, na chjuzgó e Camila*". Enseguida agradeció al noticiero y a la universidad por la invitación, y señaló que estaba contenta de estar en ese espacio. Después comenzó a explicar la razón del porque había sido la ganadora del premio, y habló de su trayectoria de trabajo en relación a los derechos humanos en comunidades indígenas, destacando

> sus vínculos con organizaciones internacionales de derechos humanos. En su respuesta Camila enfatizó que su trabajo busca visibilizar a los pueblos indígenas y emprender acciones en pro de su defensa para generar consciencia sobre la dignidad. Una vez que Camila terminó su explicación, la conductora volvió a tomar la palabra dándole ahora la voz a Angélica.
>
> En el video se observa como la comunicación entre ambas (Angélica y Camila) era tensa, una hablaba de su proyecto y destacaba sus virtudes, la otra hacía lo mismo. Mientras que en los alejamientos que hacía la cámara se notaba cierta ansiedad, sobre todo del lado de Camila, con su rostro hacía muecas, movía las manos y los pies. (Notas de campo, mayo 2021).

La interacción que ocurre entre estas dos mujeres frente a las cámaras de televisión muestra cómo se disputa la representación mazahua en el espacio público. Esta disputa traslapa una lucha por poder influir sobre los modos y las formas de como representar lo mazahua de una a otra. Es decir, influir en la subjetividad de la otra. En este tipo de escenarios, además, es posible identificar la manera en la que ciertas personas hacen uso de recursos para poder diferenciarse frente a otra igual; exponiendo visiblemente las diferencias entre mazahuas. Además, el encuentro muestra cómo se comporta una persona [Camila] que ha interiorizado los modos institucionales; porque es con los que convive y para los que trabaja. Ello se ve reflejado en la estructuración de su discurso y en como lo expresa; en contraste con la otra mujer mazahua [Angélica] que no tiene ese nivel de espertiz. De igual forma, en los escenarios públicos es en donde es posible identificar como las personas movilizan los índices tradicionales de la identidad mazahua, como la vestimenta, la lengua y los textiles, para legitimarse públicamente.

Las disputas por la representación ponen en juego diferentes herramientas. Sin embargo, a menudo, los actores explotan mayormente los índices más reconocibles, histórica, pública y estatalmente, de lo mazahua. Así estos actos performativos — como la entrevista en la que participaron Angélica y Camila — hilvanan la ejecución y la reproducción estética para probar la mazahuidad. Empero, el “performance siempre manifiesta una dimensión emergente y nunca se puede dar exactamente igual” [traducción propia] (Bauman, 1992, p. 41) aun y cuando los elementos que se performan — lenguaje, actuación, discurso, materialidad — provengan de una matriz cultural compartida. A través de sus actuaciones, estilizadas e histriónicas, las personas reproducen y recrean su mazahuidad, pero esto se hace de manera individual, con su sello personal. Por lo tanto, no va a ver nunca una representación igual a pesar de ambas ser mazahuas. De hecho, Graham y Penny (2014) indican que la indigeneidad siempre va a estar vinculada con actos

performativos, públicos e íntimos. A través del performance se expresan los deseos de reconocimiento, las demandas, las necesidades. Asimismo, los performances son formas de disputar la representación, desde la subjetividad, de una forma consciente y reflexiva en la búsqueda de incidir o generar una respuesta sobre el otro.

Ahora, la siguiente viñeta expone un evento en el que Marili Galindo — una joven originaria de Tepeolulco, Temascalcingo, inmersa en la vida política de los partidos — afirma su identidad mazahua, dentro del salón legislativo del gobierno del Estado de México, en Toluca, Estado de México. Esto lo hace para ganarse un lugar y legitimar su posición en los escenarios políticos institucionales. Marili narra esta situación teniendo como contexto una plática personal que ella y yo tuvimos en el comedor de su casa. Paralelamente, mientras va recordando y narrando dicho evento Marili modela algunos de los quexquemetls que suele utilizar únicamente en eventos importantes, como ella misma menciona. La conversación — grabada con su consentimiento — inicia de la manera siguiente:

(Imagen 12. Marili Sánchez posando con un quexquemetl en su casa, tomada por Valle Pineda)

Eleazar (E): bien Marili, ¿puedes hablarme un poco de tu vida, de tus proyectos?

Marili (M): Mira, yo vengo de una familia humilde, aunque la familia del lado de

> mi mamá es de dinero, a mis tíos siempre les ha gustado la política, los proyectos, bajar recursos. Tengo un tío que fue regidor, recuerdo que desde pequeña lo apoyamos en la campaña. Desde ahí, desde la secundaría, yo ya sabía que existían las etnias. **E:** ¿Entonces tú siempre has sabido o te has reconocido como mazahua? **M:** No, eso fue hasta la prepa, ahí es donde me explican que yo vengo de un pueblo indígena. Y luego ya en la universidad intercultural pues lo viví de una manera más libre, bueno, aunque al principio sí me daba pena […] En la inter luego te fuerzan a ser mazahua, pero de San Felipe del Progreso o de San José del Rincón […] con las vestimentas de allá, que se parecen a las de la India María, a mí no me gustan esas prendas, aquí son diferentes, son más elegantes. Todas somos mazahuas, pero somos diferentes. De hecho, te cuento algo, el lunes pasado fui a la legislatura del Estado de México, ahí un señor me dijo: "de todas las que aquí han venido de los pueblos indígenas, tú vienes bien planchada con tu traje, tu sí eres indígena, no te andas poniendo el traje nada más para querer ganar beneficios", y yo le contesté: "pues sí porque es un evento importante y hay que venir elegante, además yo no vengo por dinero".

Además, Marili agrega lo siguiente:

> **M:** Ya ahora todos mis vecinos saben que soy representante indígena porque me piden entrevistas, pero también he sufrido mucho *bullying* y burlas por reconocerme como mazahua, hasta entre los propias mazahuas, se burlan de mí. **E:** ¿Por qué crees que la gente haga eso? **M:** Porque piensan que como yo ya representó a la cultura, yo ya me estoy haciendo de dinero, o que estoy recibiendo recursos, pero no. **E:** Y ¿en qué se centran las burlas? **M:** Pues por cómo me visto [con la indumentaria] siendo joven, […] porque me entrevistan, por los eventos a los que me invitan a participar y también por el ego de la gente. Por ejemplo, en el evento del lunes, yo llegué temprano, ahí estaba el Gil Navor, a mí me invitaron como representante indígena joven… porque me reconocen por las clases de lengua mazahua que doy. Me reconocen. Ese día, cuando llegué ya estaba el Gil y su mamá y chocamos porque él es muy prepotente, me quiso presumir sus logros; que su mamá según es jefa suprema y me dijo: [en tono despectivo] "a ti quien te invitó o porque estás aquí, si nadie te conoce" […] De hecho, mis amigos que estaban ahí me preguntaron que cómo me trató Gil porque todos saben que siempre quiere pelear, siempre se quiere robar la palabra, siempre nos dice que él es mejor que nosotros. Y su mamá tampoco me podía mirar. **E:** Entonces entre ustedes hay disputas. **M:** Sí, existe discriminación entre nosotros mismos, entre los mazahuas. Aquí mismo en el pueblo me hacen memes porque saben que doy el mensaje a los pueblos indígenas. (Grabación de conversación personal, mayo 2021).

Con sus comentarios Marili constantemente busca presentarse a sí misma como representante indígena. Al mismo tiempo que busca diferenciarse de otros mazahuas, hombres y mujeres. Primeramente, centra su definición de lo mazahua a partir de un comentario sobre la vestimenta, posteriormente la traslapa con la lengua, la autoadscripción y el reconocimiento de otros similares. Sin embargo, su posicionamiento se tambalea cuando es cuestionada por otros mazahuas, como Gil Navor, y otros que se burlan de ella. En este contexto, lo que Marili expone es una intención de ser reconocida no como

mazahua, sino como representante de ese grupo étnico. Es decir, su mazahuidad alude a una identidad pública.

De igual forma, sus comentarios exponen las diferencias entre mazahuas, sustentadas en elementos materiales como la misma vestimenta, los logros personales y la visibilización pública de cada proyecto. También lo que Marili narra muestra la influencia de las instituciones escolares en los procesos de autorreconocimiento como mazahua. Hecho que es importante en la etapa universitaria porque le permite vivir más libre su identidad, pero al mismo tiempo, lucha con la presión de encarnar la imagen institucional del mazahua. Doncel de la Colina y Maeda González (2019, p. 18) señalan que desde los medios visuales se ha construido un imaginario hegemónico sobre la apariencia de la mujer mazahua a través de la imagen de la India María, de acuerdo con Marili esa es la imagen que se difunde desde la UIEM. Por lo tanto, la libertad de exponer la identidad no es en realidad tan libre. Justamente, Mari rechaza esa imagen con la que no se siente bien y no le gusta. Así, su disgusto con la noción visual hegemónica de lo mazahua desvela su subjetividad, misma que se confronta con la de otros mazahuas.

Ambas viñetas refieren a personas con cierto grado de visibilidad pública. En estos casos, Angélica, Camila y Marili explotan principalmente el uso del ajuar tradicional para performar la mazahuidad, y en menor medida la lengua. Graham y Penny (2014, p. 3) indican que el performance no solo "refleja la cultura, sino que crea y transforma a la cultura". Esto implica que el uso del ajuar de cierta y otra forma transforma la manera en la que se concibe lo mazahua. Empero, los usos y desusos de las vestimentas, así como las formas de portar el ajuar, también son expresiones que se ponen en juego para desvelar el lado subjetivo de cada persona y, como diría Marili, hacer patente que, aunque son todas son mazahuas hay diferencias.

3.1.2. Sujetos que performan la mazahuidad

En la trama de esta investigación, los interlocutores centrales [los egresados] continuamente performan su mazahuidad, invocando al pasado con sus discursos y acciones, pero siempre pensando en el futuro. Esta estrategia de yuxtaponer el pasado con el futuro funciona para recalibrar los índices de la mazahuidad frente a determinados públicos. Más aún, existen

algunos sujetos que por la naturaleza de sus proyectos, trabajos y personalidades han acumulado experiencia sobre cómo actuar frente a diferentes públicos, cámaras, micrófonos y escenarios. Estos expertos y expertas en el performance de la mazahuidad han alcanzado un nivel de reflexividad sobre su condición como mazahuas; a tal grado que conocen y saben en donde utilizar ciertas palabras, cómo vestirse en ciertos eventos, qué comportamientos o no tener, cómo saludar, etc. Un performer, para Bauman, es un actor que "frente a un público puede mostrar habilidad y eficacia comunicativas determinadas frente a otras funciones comunicativas" [traducción propia] (1992, p. 44). Así pues, entre los interlocutores de la tesis con mayor eficacia y habilidad comunicativa destacan: Gilberto Ventura Navor, María del Carmen Martínez, María Saharai y Camila.[31]

En la siguiente viñeta se expone la manera en la que María del Carmen Martínez desde su proyecto, yuxtaponiendo la lengua con el ajuar tradicional, musical performa lo mazahua frente los invitados de un boda realizada en un barrio de la periferia del municipio de Atlacomulco, cuya temática central era la cultura mazahua. En este contexto, María del Carmen, de manera constante busca afirmar su mazahuidad repitiendo constantemente la frase: ¡Lía Kame Múbú Jñatrjo, la voz del corazón mazahua! Con esto además intenta proyectarse en los invitados de la boda como la representación contemporánea de lo mazahua. Sin embargo, este ejercicio únicamente ocurre mientras ella está cantando, una vez que concluye su acto musical María del Carmen se desprende el ajuar tradicional, se coloca unas prendas más convencionales para mezclarse entre los invitados.

> 1). El sábado 24 de abril se casó Miguel, hermano de Alma Navarrete — véase episodio 2. Para su boda Miguel y su familia incorporaron elementos y rituales "tradicionales" de las bodas mazahuas con el fin de recrear, sobre todo, la cultura familiar de los abuelos. Por ello, desde las invitaciones (digitales) eran bilingües: jñatrjo-español. Esto con la intención de remarcar que las personas que contraían matrimonio eran de origen mazahua.
> 2) En la boda hubo comida: carnitas de cerdo, mole verde y rojo en pollo y tamales; bebidas: pulque, cerveza, tequila, agua de sabor, refrescos; música: mariachi, dj, un grupo de música en vivo versátil y una cantante que interpretaba música en jñatrjo y español; un set de fotos con textiles y ornamentos (metates y molcajetes) vinculados a la cultura mazahua. Todos estos elementos conformaban la temática de boda mazahua.
> 3) María del Carmen Martínez (Lía Kame) fue contratada por Alma para cantar en jñatrjo. Carmen llegó a la boda minutos después de las 17:00, iba acompañada por

31 Un dato a considerar es que los tres primeros nombres refieren a personas que se dedican a la música, mientras que la última tiene una amplia experiencia como conferencista en temas sobre derechos humanos, mujeres y pueblos indígenas.

> su mamá y un joven que le ayudaba a controlar el audio. Inmediatamente después de llegar comenzó a instalar su equipo de trabajo: una bocina, una computadora y un micrófono. Para su acto musical, Carmen portaba una falda negra larga, con una blusa con bordados y unos tacones. Así, después de instalarse, comenzó su presentación musical justo a las 18 horas.
> 4). María del Carmen, inicia su acto diciendo lo siguiente: "Hola yo soy Lía Kame Múbú Jñatrjo, la voz del corazón mazahua. La primera canción que voy a presentar se llama la Llorona en su versión mazahua".
> 5) Dicho lo anterior Carmen comenzó a cantar; las respuestas no se hicieron esperar, algunos comensales se notaban sorprendidos, haciendo gesto positivos con el rostro porque una joven estaba cantando en lengua jñatrjo, otros más murmuraban alrededor de su interpretación, criticando su interpretación y las fallas del audio.
> 6) Al terminar la primera canción, entre las pausas Carmen les pedía a los invitados aplausos para ella y para los novios. También intentaba animar a las personas con algún chiste o saludo, para que no perdieran su atención: asimismo, los invitaba a solicitar alguna canción.
> 7) Después de la segunda canción los problemas con su audio se agudizaron, casi no se escuchaba su voz. Por ello, detuvo su interpretación para solucionar el problema.
> 8) Después de 10 minutos intentado solucionar el fallo de su audio, continuó su acto. El ritmo de la presentación intercalaba entre una canción en jñatrjo y otra en español.
> 9) El escenario que tenía Carmen era pequeño y eso le impedía el movimiento; no obstante, intentaba bailar mientras interpretaba alguna canción.
> 10) Aproximadamente 20 minutos después de su primera canción, el interés de los invitados a su acto decayó. No obstante, Carmen intentaba no perder la atención enunciando y repitiendo mensajes como: "Yo soy Lía Kame Múbú Jñatrjo, la voz del corazón mazahua" … "a todos los que están aquí les digo, no hay que dejar morir nuestra lengua, es la lengua de nuestros abuelos" … "un aplauso para los novios público bonito" … "gracias mi gente por valorar la lengua mazahua".
> 11) Algunas canciones más, termino el acto de María de Carmen, aunque accidentado, para dar paso al ritual del baile de guajolote.
> 12) Al terminar Carmen se ausentó de la vista pública para unos minutos después regresar a comer. Cuando volvió su ropa era distinta, se habitado la blusa y los zapatos, para cambiarlos por unos tenis y otra blusa. Así, al concluir su acto, Carmen paso de ser la cantante a una persona más de la boda. (Notas de campo, abril 2022).

Esta viñeta divida en 12 puntos muestra paso a paso como María de Carmen se transforma en Lía Kame al ejecutar su performance. Lo hace al interactuar con los asistentes a la boda, al reiterar una y otra vez que ella es mazahua, lo hace al portar y despojarse del ajuar tradicional, y en su dominio del jñatrjo. Esos elementos — incluso los tacones — vuelven altamente visible a Carmen y a lo que ella representa (la cultura mazahua). Sin embargo, una vez que concluye el acto musical, Carmen modifica rápidamente la manera en la que es vista, es decir, su condición pública como mazahua. Al despojarse de la ropa, dejar el

micrófono, dejar de relacionarse con el jñatrjo, María del Carmen no deja de ser mazahua, pero sí deja de ser percibida.

Por otro lado, la presencia de María de Carmen [Lía Kame] tiene un objetivo claro, pero este no se relaciona con la calidad interpretativa, o con el hecho de que su música sea tradicional.[32] El objetivo es un interés familiar de reivindicar los rituales de boda mazahuas. Por ello era importante tener música que tuviera algún nexo con la cultura mazahua, aunque no fuese tradicional. En este contexto, es el performance de Carmen el que resalta la mazahuidad del evento. Para ello, como se observa, su cuerpo, su voz y sus discursos se yuxtaponen para alcanzar ese objetivo. Todo comunica. Así además de performar se recrea la cultura mazahua, incorporando su subjetividad de la artista.

3.1.3. Más allá de la representación: críticas al disfraz indígena-mazahua

No recuerdo con exactitud cuándo fue la primera vez que oí a alguien utilizar la expresión: ¡El disfraz de indígena! o ¡El disfraz mazahua! Pero de acuerdo con mi registro etnográfico, los primeros a quienes les escuché usar la expresión fueron al escritor Francisco Antonio, a Diego Mateo y a Avisahín Cruz del colectivo FANTRE, así como al pintor Diego Estrada. No obstante, la expresión es muy popular tanto en hombres como en mujeres.

Los elementos materiales que son asociados con esta expresión son el ajuar tradicional femenino mazahua, compuesto por faldas y blusas coloridas elaboradas en tela satín, con cortes tableados, lías bordadas con figuras que representan símbolos locales como el tanseje (primera estrella de la mañana); quexquemetls de lana o estambre, bordados de figuras *zoomorfas* y *fitomorfas*; y accesorios como rebozos, collares de rojos[33] y aretes de plata. Por supuesto, el ajuar tiene modificaciones por región, pueblo e individuo. Por el lado masculino, no existe no como tal un ajuar tradicional (Castillero Vera, 2018), sin embargo, recientemente algunos hombres están usando pantalones, camisas, chalecos y chamarras, producidos en lana y algodón, con bordados e iconos similares a las prendas

32 De acuerdo con Jardow-Pedersen (2006) la música de Carmen no cabe en la categoría "música tradicional mazahua" ya que la música tradicional utiliza instrumentos de cuerda y regularmente se toca en vivo.

33 De acuerdo con Segundo (2014, p. 109-110) el color distintivo de la indumentaria mazahua es el rojo. Este color tiene una importancia simbólica y espiritual ya que ayuda a sus portadoras a protegerse contra el mal de ojo, que es una enfermedad que provoca malestares de cuerpo cortado y surge por envidia, así como la muerte.

femeninas — siguiendo el código QR de la portada es posible visualizar de Diego Mateo, Avisahín Cruz y María del Carmen Martínez, usando el ajuar “tradicional”.

Dicho lo anterior, en el contexto del norte-oeste del Estado de México, ponerse el disfraz de indígena o disfrazarse de mazahua hace referencia al uso estratégico que realizan algunas mujeres y hombres de elementos materiales, como la indumentaria, para obtener algún dividendo económico, político y simbólico. Además, implica apropiarse de elementos materiales que los medios de comunicación y las instituciones estatales han utilizado para construir el imaginario de la identidad mazahua y representarlo. Empero, que alguna mujer u hombre sea catalogado como mazahua disfrazada o indígena disfrazado, no implica la negación de su mazahuidad, sino dicha expresión concentra una crítica puntual a la estrategia común y folclorista que se da entre los mazahuas de utilizar el ajuar únicamente en espacios públicos.

Estas expresiones suelen ser comunes y tienden a aparecen en situaciones en las que incluso parecerían no tener sentido. Por ejemplo, en una entrevista que le realicé a Avisahín Cruz; entrevista cuya temática central no era hablar del disfraz mazahua, cuando le pregunté lo siguiente: ¿cuál su perspectiva sobre las acciones de reivindicación mazahua? Avisahín respondió:

> Hay muchas cosas que se están haciendo, pero a veces se mezclan con la política y la política trata de explotar eso [los índices visibles de la identidad] en las zonas indígenas para pedir apoyos. En los eventos políticos, obviamente, para que se note más las personas se ponen o nos ponemos el disfraz indígena [mazahua]. Por ejemplo, había un proyecto, no me acuerdo de quien era, pero estaba interesante, era de textiles. La idea era llevar telas a las señoras para que ellas se hicieran sus propias faldas, sus propias indumentarias y que así se vean más disfrazadas, pero obviamente ese proyecto era para sacar más proyectos y más dinero. Aunque a nosotros también nos favorece, que haya más recursos. Pero, por otro lado, la discriminación sigue habiendo, aunque una vez que se demuestra el potencial de los pueblos originarios nace un respeto, aunque no nos disfracemos de indígenas. Igual para bien o para mal, el disfraz ayuda a que nos volteen a ver. (Grabación de conversación personal, julio 2021).

Como se puede leer, la expresión: ¡El disfraz indígena! o ¡Disfraz mazahua! es una crítica que se relaciona con la exaltación pública de la indumentaria con el fin de obtener recursos de diferente tipo, no solo económicos. En su narrativa, desde una mirada crítica y reflexiva, Avisahín da cuenta que nadie, ni los críticos más férreos están exentos a no disfrazarse de indígenas. Lo interesante de la crítica es que se produce desde dentro de la propia colectividad e individualidad mazahua.

Por otro lado, paradójicamente con estas expresiones se cuestiona la construcción histórica y hegemónica de lo mazahua en la región norte-oeste del Estado de México, una imagen promovida por los medios, el indigenismo oficialista y las instituciones; y al mismo tiempo las personas se apropian de esa imagen y la recrean. Esto se realiza porque los índices materiales (hegemónicos y sedimentados) atraen la mirada de otros, lo cual repercute en lograr la visibilidad. Por ello, el uso del disfraz, aunque en algunos casos es una estrategia, está interseccionada con otra serie de acciones de reivindicación. En este sentido, retomando lo dicho por Bartolomé (2006, p. 218), por decirlo de alguna manera, el uso del disfraz no alude a una falsificación de lo mazahua ni a una construcción identitaria ilegitima, sino a la búsqueda de todas las estrategias posibles para recuperarse a sí mismos y visibilizarse individual y colectivamente.

Retomando la brillante conceptualización elaborada por Alcida Rita Ramos (1992, p. 92) del *indio hiperreal*, con sus bemoles y diferencias de contexto, la expresión disfraz indígena o mazahua también alude a una figura imaginaria y burocratizada de la indigeneidad, un "indio [mazahua] perfecto, cuyas virtudes, sufrimientos e incansable estoicismo le han otorgado el derecho a ser defendido por los profesionales de los derechos indígenas. Este indio es más real que el indio real. Es el indio hiperreal". Por ello, no es casual que a las personas a las que más comúnmente se les señala como disfrazadas de indígena o de mazahua, sean las mujeres — a las que se les mira como guardianas de los conocimientos ancestrales —, ni que los eventos políticos partidistas sean el principal contexto en donde las personas van disfrazadas de mazahuas. Por lo tanto, en la crítica al disfraz indígena o mazahua subyace un profundo gesto autorreflexivo que cuestiona al imaginario nostálgico del mazahua perfecto, estoico, diferenciado, burocratizado y movilizado para la obtención de diferentes recursos. Asimismo, la crítica aboga por una ruptura de los índices tradicionales que han definido la mazahuidad, pero al mismo tiempo es una situación ambivalente en la que se encuentran la mayoría de los y las interlocutoras, porque recurren a esa estrategia de disfrazarse de mazahuas para hacerse visibles. Esto implica que los profesionales indígenas [mazahuas] se han apropiado de prácticas de esencialización de lo material, a raíz de sus experiencias en la UIEM, para definir lo mazahua; mientras su crítica se traslapa con la proyección de otros índices para definir lo mazahua [como la autoadscripción y la creatividad] en el presente y hacía el futuro. En este

aspecto, mi argumento coincide con el de Bermúdez y González (2018, p. 35), quienes destacan que los y las egresadas de los sistema de educación superior intercultural en México experimentan ciertas tensiones y choques culturales frente a representaciones estereotípadas de lo indígena.

Ahora, para ahondar en esta ambivalencia de la crítica al disfraz indígena o mazahua, traigo a colación tres opiniones más elaboradas en relación al uso del ajuar tradicional en los espacios públicos. La primera es la respuesta que Camila, una de las interlocutoras que más a menudo suele usar la vestimenta mazahua en eventos públicos, da a la pregunta explícita: "¿cuál es el peso de la vestimenta mazahua en los eventos públicos?". El segundo comentario es de Francisco Antonio León Cuervo, quien es uno de los interlocutores a quien más continuamente le he escuchado invocar la expresión ¡El disfraz indígena! o ¡Disfraz mazahua! Por último, se expone la opinión de Ana Lilia González, una de las pocas interlocutoras que cotidianamente suele utilizar el ajuar mazahua.

1. **Eleazar (E):** Maestra Camila para usted ¿cuál es el peso de la vestimenta mazahua en los eventos públicos? **Camila (C):** el peso es identitario, es decirle al público aquí esta una mujer indígena y es distintivo. Quienes como yo tenemos la oportunidad de conocer la mayoría de los pueblos indígenas de México, sabemos quién es la hermana de Yucatán, la wixarika, la seri, etc. El traje dice de que pueblo eres. Yo por eso porto mi traje, porque quiero que sea visible y que las nuevas generaciones lo sigan portando. Es sorprendente ver que la gente en la comunidad ya no porta su traje tradicional. Aunque tengo que decir que ha habido esfuerzos importantes recientes en donde las nuevas generaciones están retomando su traje tradicional, pero solo para eventos importantes. En mi caso voy un poquito más allá, salgo con el traje y la gente se sorprende, ahora ha cambiado la percepción, pero antes me decían: "oye a qué concurso vas a ir", o "a dónde vas a ir a bailar", o "que político va a venir". En mi caso yo voy a una ceremonia; o a un evento del día de la mujer indígena; o a la exposición de un libro en donde voy a ser ponente; o al informe del gobernador, pero siempre voy con mi traje. Bueno tal vez el informe del gobernador es un evento político, pero mi traje no es de uso político solamente, o folclórico, aunque, en definitiva, no es de uso folclórico, son muchas cosas, mi traje es un sentimiento, es un interés de hacer visible a las mujeres indígenas, es parte de mi identidad. (Grabación de conversación personal, noviembre 2020).
2. **E.** En el contexto de una conversación centrada en la vitalidad de la cultura mazahua, Francisco Antonio señaló que para él la cultura mazahua está muriendo. Al respecto [yo] le externé que, en mi perspectiva, veía cada vez a más mujeres portando el ajuar y le cuestioné si eso podría ser sinónimo de la revitalidad, para lo que indicó. **Francisco Antonio León Cuervo (FA):** Eso no es cotidiano Eleazar, tiene que ver con un tema político, si estás apegado a las instituciones indígenas, como muchos de los que reivindican la cultura lo están, pues te tienes que poner tú

disfraz, eso es, un disfraz. Nadie se viste así cotidianamente, a excepción de algunas mujeres, de determinada edad, que realmente son indígenas; ellas no andan en la política. Pero aquella persona que tiene aspiraciones políticas ¿qué hace? se pone su disfraz para la foto. (Grabación de conversación personal, marzo 2021).

E. En una conversación que mantuve con Ana Lilia González — una joven egresada de la licenciatura en comunicación intercultural y quien ahora tiene un proyecto de producción y venta de joyería a través de la empresa TANSEJE[34]—, misma que estuvo enfocada en hablar sobre la conexión entre ella, los materiales con los que trabaja — temática que abordo mayormente en el siguiente episodio — y su capacidad creativa, ella expone lo siguiente como respuesta a la pregunta: ¿qué piensas de las prendas en relación a la identidad, es decir, tú trabajo podría volver mazahua a alguien que lo porta? **Ana Lilia González (AL):** yo creo que no, por ejemplo, si solo usan la joyería que yo vendo, o el traje mazahua, para eventos políticos que se da mucho, pues no, porque no tienen idea de lo que significa; si no hay un respeto por el pueblo mazahua no creo que una indumentaria los haga mazahuas. También hay mucha gente que no se viste, pero sí dicen "soy mazahua". Por ejemplo, Francisco, el escritor, yo siempre lo he visto con saco y camisa, y yo no sé cómo él se identifica, pero en sus eventos lo presentan como escritor mazahua, entonces yo digo que él dice que es mazahua. La ropa no hace al santo, pero tampoco se vale solo ocuparla para lucirte. **E**. Entonces la indumentaria no te hace mazahua. **AL.** No, no pues no. (Grabación de conversación personal, septiembre 2021).

Obviamente cada una de las tres opiniones merece una lectura particular. Sin embargo, centrando sus contenidos en torno a la crítica del disfraz indígena o mazahua, se constata el argumento que se venía presentando. Es decir, que, efectivamente, la expresión es una crítica al uso estratégico, sobre todo en eventos políticos partidistas, del índice material mayormente asociado con la identidad mazahua. Pero, a su vez, quien utiliza el ajuar tradicional, así sea únicamente en eventos públicos, no solamente lo hace como una estrategia. Portar el ajuar, va acompañado por múltiples razones, en la que se involucra el objetivo de evidenciar materialmente la diferencia étnica y visibilizar a la cultura mazahua. Asimismo, ponerse el disfraz mazahua se traslapa con aspectos de índole afectiva que subyace a las decisiones de quien utiliza las prendas. Por su parte, Camila, con su comentario, confirma la postura ambivalente que rodea el uso de la vestimenta mazahua tradicional, su uso en ciertos escenarios públicos políticos y la carga afectiva como lo indica con su comentario: "mi traje es un sentimiento, es un interés de hacer visible a las mujeres indígenas". Al contrario, Francisco Antonio, corrobora que el uso de la ajuar tradicional no es cotidiano. Es decir, su uso no cotidiano es lo que le da la característica de disfraz. Además, añade un dato, para definir a quien se le aplica la crítica al disfraz

34 Para conocer más información sobre Ana Lilia González revisar la Tabla 3 en el episodio 2.

indígena o mazahua, en este caso esa crítica no aplica a las mujeres adultas. Por último, la opinión de Ana Lilia González expone en términos coloquiales la naturaleza de la crítica del disfraz mazahua o indígena. En este sentido, Ana Lilia cuestiona el hecho de que lo mazahua sea reducido a lo material; proyectando, a través del ejemplo de Francisco Antonio, que ser y representar lo mazahua también involucra otros índices como la autoadscripción y la creación desde conocimientos mazahuas.

Ahora, con los datos etnográficos hasta ahora expuestos resulta transversal preguntar: ¿Qué caminos analíticos abren expresiones como ¡El disfraz mazahua! o ¡El disfraz indígena! en relación a la discusión sobre las mazahuidades? Uno de esos caminos es que este tipo de expresiones, que surgen desde los propios mazahuas, son invitaciones a dirigir la mirada y el asir de la identidad mazahua no solo a los elementos materiales, sino poner atención a las creaciones de las personas, a sus proyectos, a sus discursos y a sus afectos como elementos fundamentales, y no secundarios, para construir la identidad contemporánea. Esto, sobre todo, después de la apertura de la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM), cuyos efectos se ven impregnados en la subjetividad de las personas. Girar la mirada hacia los proyectos creativos, antes poco explorados, abre un panorama de análisis sobre la transformación y reinvención de la cultura mazahua.

En el apartado siguiente se indican algunos de los nuevos oficios y profesionalizaciones que están emergiendo como formas de reivindicación de lo mazahua. En este caso se trata de actividades y profesionalizaciones novedosas para el contexto mazahua en el norte-oeste del Estado de México. Además de que varios de estos proyectos no están únicamente ligados con las formaciones de licenciatura de las personas y muchas veces no representan la actividad económica principal de las personas, sino que son proyectos que involucran intereses individuales, por lo que están ampliamente cargados de afectividad. Empero, por una u otra circunstancia, la mayoría de estos proyectos fueron iniciados en las etapas como estudiantes de la UIEM y/o después de haber egresado. Además, los y las interlocutoras han indicado que su paso por la UIEM fue fundamental en el armado o concretación de sus proyectos. En este sentido, estos nuevos oficios y profesionalizaciones expresan la formación de una nueva subjetividad mazahua que además tiene consecuencias en la transformación de la cultura mazahua en general.

3.2. Formas contemporáneas de representar lo mazahua: artistas, escritores, raperos, cantantes, cineastas, youtubers y desarrolladores de app

Para Pitarch y Orobitg (2012, p. 16) la modernidad puede ser entendida como una atmósfera de turbulencias, nuevas experiencias y destrucción de fronteras morales, por lo tanto, no hay sujetos más modernos que los indígenas contemporáneos. Sin embargo, paradójicamente, históricamente a las poblaciones y sujetos indígenas se les ha dado un tratamiento analítico de casi no modernos, de sujetos homogéneos, cuya vida, pareciera, únicamente, se rige por la tradición. Soslayando así su diversidad interna, los cambios detonados por el contacto con otras culturas y la "variabilidad y heterogeneidad de las formas de vivir, representar, ser y sentir lo indígena" (Zapata, 2016, p. 111).

Hablando específicamente de los mazahuas contemporáneos sería iluso pensarlos y mirarlos como sujetos no modernos, guiados solamente por la tradición y sin influencias de la cultura global. Más aún, en específico, los y las interlocutoras de esta tesis son agentes activos en la producción de imágenes, narrativas y sonoridades contemporáneas no únicamente tradicionales. Proceso que aumenta con la apertura de la Universidad Intercultural del Estado de México en 2004 y con el aumento en el acceso del internet y tecnologías como *smartphones* y computadoras en el norte-oeste del Estado de México. Al respecto José Ramos Mateos — promotor de la cultura mazahua y administrador de la página de Facebook Mi Universo Mazahua — señala lo siguiente:

> En los últimos años, como nunca antes, eso yo nunca lo había visto, los mazahuas están bastante activos: escribiendo libros, haciendo poesía, produciendo en la academia, en la música. La educación tiene que ver mucho, antes desafortunadamente daba vergüenza hablar mazahua, era malo, porque nuestros padres y abuelos pasaron por situaciones en donde se burlaban de ellos, los discriminaban. (Grabación de conversación personal, diciembre 2020).

Ahora, si bien la relación de los mazahuas con elementos alójenos a su cultura no es para nada nueva,[35] a la fecha pocos son los esfuerzos realizados para analizar, más allá de las prácticas tradicionales, la influencia de los elementos culturales externos en la transformación de las vidas de las y los mazahuas en sus poblados, familias e individualidad; salvo algunos estudios que han analizado el consumo de elementos externos

35 Históricamente los diferentes individuos y colectivos mazahuas han forjado una historia de contactos entre lo rural y lo urbano a través del fenómeno migratorio. Incluso la presencia de mujeres mazahuas migrantes en la ciudad de México ha sido uno de los temas pioneros en el estudio antropológico de este grupo cultural (Arizpe, 1978; Oehmichen, 2005).

en ámbitos como la alimentación y la llegada de tecnologías digitales (Chávez Arellano, 2003; Ortiz Boza, 2014; Vázquez Hernández, 2019; Vizcarra Bordi, 2002). Sin embargo, estas investigaciones colocan su crítica en señalar las relaciones de dependencia y los males que el capitalismo ha introducido a la vida de los mazahuas, destacando la apropiación de elementos externos, pero únicamente como consumidores pasivos, que a menudo resisten los embates del capitalismo, pero que no utilizan lo externo para crear cosas nuevas.

Desde la perspectiva de esta tesis, se reconoce los procesos de apropiación de elementos alógenos por parte de hombres y mujeres mazahuas. No obstante, se destaca que esos elementos no solo se consumen [para desindigenizarse] ni solo se resiste a los embates culturales del capitalismo occidental, sino que los individuos y colectivos mazahuas los apropian, los resignifican y con ellos crean nuevos elementos y formas para reivindicar su cultura, *mazahuizando* así a la modernidad. Como indica Sahlins (1999, p. vii) en la contemporaneidad la supervivencia de ciertos conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas, dependen del capitalismo y sus tecnologías, lo cual no implica que se deje de ser indígena, pero tampoco implica que la incorporación de elementos externos ocurra de forma armoniosa, ya que el acceso a las tecnologías y al internet es desigual.

Siguiendo las nociones de apropiación propuestas por Rockwell (2004) y Nava Morales (2020) indico que los y las egresadas de la Universidad Intercultural del Estado de México se han apropiado de retóricas y narrativas ideológicas, así como de conocimientos fomentados y aprendidos en la universidad;[36] los han incorporado a su subjetividad, resignificado y posteriormente exteriorizado en elementos nuevos, plasmados en proyectos y creaciones individuales. Ello también apoyados e influidos por las realidades del siglo XXI, por el acceso al internet, la adquisición y uso cotidiano de aparatos electrónicos como los *smartphones* y las computadoras (Ramos-Mancilla, 2020), por las modas políticas e ideológicas y por las formas de hacer activismo a través de plataformas virtuales. Empero, como proceso de apropiación, y posterior transformación, esto se da desde posiciones críticas y autorreflexivas. De esta manera, se argumenta que los proyectos de los y las interlocutoras de esta tesis están altamente cargados por sus intereses, motivaciones, afectos, deseos, es decir, su subjetividad; y mezclados por influencias externas. Aceptando esto, el análisis de las

36 Como: la valorización de las culturas nativas; la enseñanza-aprendizaje del habla y la escritura en lenguas indígenas; la promoción y uso del ajuar tradicional; el registro y difusión del conocimiento oral de los pueblos; el registro, uso y promoción de las medicinas locales; entre otros.

creaciones y proyectos de los interlocutores no se puede dar separando al creador de su obra, ya que éstas dialécticamente forman, deforman y transforman a su subjetividad y al mismo tiempo a su cultura.

De acuerdo con García y Sandoval Forero (2019, p. 245) la Universidad Intercultural del Estado de México ha formado jóvenes de origen indígena desde un enfoque intercultural con el objetivo de que ellos y ellas promuevan el desarrollo de sus comunidades y la reivindicación de su cultura; sin embargo, fuera de las aulas no existen las condiciones de posibilidad para que este desarrollo regional ocurra, o bien el desarrollo no depende completamente de las actividades de los egresados, sino de aspectos que involucran a más agentes. Aunado a lo anterior, tampoco existe un mercado de trabajo amplio y específico para estos profesionistas interculturales (Hernández Loeza, 2017). Por lo tanto, sin ser empleos, los proyectos a los que a continuación se hace referencia son también alternativas directas e indirectas pensadas para generar recursos económicos para sostener los mismos proyectos.

3.2.1. Músicos no tradicionales

(Imagen 13. Dibujo de Gilberto Ventura Navor [Gil Navor], María Saharai Orta Tejada [Zahash] y María del Carmen Martínez [Lía Kame], los tres exponentes más visibles de música no tradicional y que alguna vez fueron estudiantes de la UIEM. Elaboración propia).

En la cultura mazahua del norte-oeste del Estado de México sobresalen tres proyectos, el de María Saharai Orta Tejada [Zahash], el de Gilberto Ventura Navor [Gil Navor] y el de María del Carmen Martínez [Lía Kame]. Estos tres jóvenes tienen proyectos musicales en géneros no convencionalmente mazahuas. Gil Navor y Zahash hacen música en los géneros de rap, rock y reggae, mientras que Lía Kame se concentra más en los géneros pop, ranchero, cumbia y lo grupero en general.

La historia y la trayectoria de cada proyecto es diferente, no obstante, también se encuentran similitudes. Las más sobresalientes es que los tres proyectos utilizan la lengua jñatrjo como un canal para expresar su arte, sus emociones y sus historias de vida. Así, al hecho de que utilicen la lengua como recurso creativo subyacen diferentes intereses de carácter político yuxtapuestos principalmente al propósito por reivindicar la lengua jñatrjo, aunque en el caso de las mujeres también se ven involucradas posturas feministas y en el caso de Zahash también hay un posicionamiento ambientalista y cooperativista. Otra similitud es que los tres proyectos arrancaron o se fortalecieron por su experiencia como estudiantes de la UIEM.

De acuerdo con Vargas (2016, p. 80) "la música es una herramienta empleada en los procesos revitalizadores que ofrece la oportunidad de reactivar prácticas culturales a partir de innovaciones dentro de la misma". En este sentido, lo musical tiene dos dimensiones, como una herramienta para revitalizar y para cambiar a la propia cultura. En una postura similar Gugenberger (2022, p. 115-116) argumenta el rap en lenguas indígenas tiene:

> una dimensión político-emancipatoria, ya que la meta de los raperos es el refortalecimiento y el autoempoderamiento de los pueblos originarios frente al Estado y a la sociedad hegemónica. Con el rap como instrumento de lucha los artistas exigen y defienden los derechos indígenas y reclaman el reconocimiento de la diversidad cultural y lingüística. De esta manera, los raperos son actores políticos que quieren transformar la sociedad a través de su música.

Coincidiendo con las lecturas de ambas investigadoras, señalo que no solo el rap es un instrumento para defender y reclamar el reconocimiento de la diversidad cultural, ni solo los raperos son actores políticos, sino que la música — en general — producida en lenguas indígenas tiene una dimensión fuertemente política porque con su interpretación, primero, se visibiliza a las lenguas originarias como potencial y estéticamente creativas; creando así sentidos de pertenencia social e historias locales. Además, contribuye a la creación, reproducción y re-creación de la lengua y la cultura misma (Flores Farfán, 2013), tiene un efecto en la autoestima de los individuos. Por lo tanto, los músicos indígenas contemporáneos, en general, son actores políticos que con su música e interpretaciones conscientemente transforman a sus culturas y a ellos mismos.

En este sentido, Zahash, Gil Navor y Lía Kame paralelamente al inicio de sus proyectos musicales han ido forjando cada uno su posición como actores políticos y fortaleciendo sus críticas hacia ciertos aspectos concretos de la sociedad hegemónica. Por ejemplo, 1) Navor utiliza el rap para narrar historias de discriminación y racismo que él, sus familiares y otros cercanos han experimentado en sus procesos de migración del campo a la ciudad. Además, sus canciones también abordan temáticas como el desplazamiento y perdida de prácticas culturales y la lengua jñatrjo. Por su parte, 2) Lía Kame inicio interpretando versiones en jñatrjo de música popular mexicana, canciones que ella traducía y posteriormente interpretaba. Más recientemente en colaboración el músico Omar López, Lía ha producido música original cuyas letras narran experiencias de migración y prácticas que tiene el grupo mazahua. 3) Zahash, por su parte, tiene un repertorio de letras que tocan diferentes temas como la relación de los pueblos indígenas con el ambiente, las geografías, el

rol de las mujeres en la reproducción de la cultura y destaca el papel de ciertas luchas sociales encabezadas por grupos organizados de indígenas [no solo mazahuas].

Como se ha indicado cada proyecto tiene intereses particulares, pero los tres tienen un objetivo en común: reivindicar la lengua y hacer visible a las poblaciones mazahuas en contextos más allá de los tradicionales. Ahora, a continuación, se detalla cada proyecto:

A. Zahash es un proyecto musical encabezado por María Saharai Orta Tejada, quien es originaria del municipio de Jocotitlán, Estado de México. La música de Zahash oscila entre los géneros: rap y reggae; y es producida con sonidos de *beats* electrónicos mezclados con percusiones e instrumentos asociados con la música mexica [prehispánica] como el panhuehuetl.[37] Como se mencionó en episodios anteriores, María Saharai Orta Tejada no es hablante nativa de la lengua jñatrjo y su proximidad con prácticas de la cultura mazahua era conscientemente distante, por sus circunstancias familiares. Empero, con su llegada a la UIEM, siendo parte de la primera generación de estudiantes, comienza con un proceso de reconocimiento de su mazahuidad, lo que la lleva a generar acciones como el aprendizaje de la lengua jñatrjo. También por su experiencia en la UIEM, narra, se volvió consciente de que ciertas prácticas que realizaba de niña, en la convivencia cotidiana con su abuela, tenían una base de conocimientos mazahuas, pero estos no eran enunciados como tal. Así pues, para María Saharai Orta Tejada, el proyecto de Zahash ha significado un aprendizaje continuo de la cultura mazahua y al mismo tiempo una forma de hacer visible a esta cultura en espacios públicos, así responde a la pregunta que le hice sobre cómo inició su proyecto musical: "yo me enfoco en la cuestión de la lengua y en otras partes del ámbito cultural que es el cantar. En esto ya llevo más de ocho años, ya con un formato formal. Esta idea surge con el principal interés de acercarme a la población joven para que no solamente entendieran que era importante hablar un idioma como el jñatrjo, sino que respetaran a la tierra, que respetaran a los adultos mayores, a las mujeres y que se visibilice a la cultura, pero desde una forma consciente y respetuosa. A esto le llamo reivindicar, yo lo hago desde la música, porque la lengua está, la cultura está, pero su valor se perdió, su valor sentimental. La reivindicación es para volver a ese punto de valor, porque durante mucho tiempo fue menospreciada la cultura (mazahua). Reivindicar implica dejar de pensar que la gente que habla una lengua, que se viste o que realiza ciertas prácticas es pobre o que es ignorante. Quizá esa lucha continúe durante muchos años, pero ahora hay una parte benéfica que es la tecnología". (Notas de campo, octubre 2021).

B. Gil Navor es el proyecto musical de Gilberto Ventura Navor; mismo que comenzó en su etapa como universitario de manera colectiva con el grupo *Kjimi Kjuarma*, integrado por él y por otros compañeros de la UIEM: Geovanni y Henry. El grupo se formó entre 2014 y 2015. Con este grupo Gilberto Ventura Navor comenzó a hacerse visible públicamente, realizando sus primeros conciertos y dando sus primeras entrevistas, por ejemplo, en el programa de radio La Hora Nacional.[38] En 2018 el grupo *Kjimi Kjuarma* se separa. A raíz de esta ruptura, Gilberto Ventura

37 Es un instrumento musical similar al tambor, ha sido uno de los principales instrumentos musicales que los mesoamericanos tocaban en la celebración de sus fiestas, actos rituales y en la guerra.

Navor comienza con su proyecto individual, ya como egresado de la UIEM, bajo el nombre de Gil Navor. Así, la primera canción que publica como solista es *Trjinzi Dyats'i* [Boleando Zapatos] un tema que aborda sus experiencias en la infancia y en la adolescencia, cuando trabajaba como boleador de zapatos en la cabecera municipal de Ixtlahuaca, lugar de donde es originario. Un fragmento de la letra de *Trjinzi Dyats'i* dice lo siguiente: "Ma mi ts'ikégó kja nu jñiñi a Jyapú mi kosúgó tsiji o dyatsi yo ntee k'o mi júú nu merio [Cuando era pequeño en Ixtlahuaca boleaba zapatos de gente de dinero]. Me cansé de ser el indio que te lava el carro, me cansé de ser el indio que te bolea el calzado, me cansé de ser el indio que lava el plato, me cansé de ser el indio que te asea el cuarto, me cansé de ser el indio al que no consideras hermano, me cansé de ser el indio al que no le das *status* de ser humano…" En general, la línea temática que mantiene todo el repertorio musical de Gil Navor son letras que abordan situaciones de desigualdad, discriminación y racismo. Gil Navor no canta aspectos relacionados con la cosmovisión mazahua, sino canta los dificultades que él y su familia han experimentado siendo una de tantas que han migrado del norte del Estado de México a la Ciudad de México y su área conurbada. En este sentido, su producción musical se enfoca más en las letras que en la calidad de la música, esto se debe, porque, según Gil: "Mi música no es folclore, no es parte del entretenimiento del hombre blanco. Es raíz, es orgullo, protesta política sin patrocinios ni saliva, un desgarro en la garganta con latidos de sangre ancestral". (Notas de campo, octubre 2021).

C. Lía Kame es el nombre del proyecto musical principal que encabeza María del Carmen Martínez, quien es originaria del pueblo de Santa Rosa de Lima, en el municipio de El Oro, Estado de México. Proyecto que, a diferencia de los dos anteriores, comenzó un poco antes del ingreso de Carmen a la UIEM en 2017; en un inicio comenzó bajo el nombre de "Mari Martínez" y surgió como iniciativa personal para obtener recursos económicos y así solventar sus gastos escolares y personales. Asimismo, en principio, el proyecto no tenía un trasfondo político, solo un interés estético y recreativo. No obstante, el ingreso de Carmen a la UIEM — en la cual solo permanece un año — significó una transformación del proyecto, tanto en nombre — paso a llamarse: Lía Kame — como en un propósito político, artístico y en la visibilidad alcanzada. María del Carmen Martínez respondió lo siguiente cuando le pregunté sobre el impacto que tiene su trabajo en torno a la reivindicación de la lengua jñatrjo: "yo no entendía la magnitud de mi trabajo, lo veía como algo sencillo y común, hasta que entré a la universidad intercultural, toda esa visión y ese amor por la cultura que ellos tienen, y que luchan por rescatar, fue lo que me envolvió a mí para hacer lo que hago; traducir canciones al mazahua". María del Carmen Martínez solo cursó dos semestres en la UIEM, no obstante, esas experiencias coadyuvaron en modificar su proyecto artístico, pasando de hacer traducciones e interpretaciones de canciones populares a componer su propia música; y a invertir recursos económicos para la producción musical. Después de su salida de la UIEM, María del Carmen Martínez se dedicó

38 La Hora Nacional es un programa de radio producido por la Dirección General de Radio, Televisión y Cinematografía de la Secretaría de Gobernación de México. El programa de una hora se transmite a las 10 p.m. los domingos en todas las estaciones de radio mexicanas según lo exige la ley de radiodifusión mexicana.

> de lleno al proyecto Lía Kame, profesionalizando su técnica de canto, llevando su música a espacios públicos y privados — como la boda del hermano de Alma Navarrete. Ahora, desde 2023, el proyecto de Lía Kame se ha expandido artísticamente y políticamente. Las canciones que Carmen interpreta, ya como autora, hablan también de experiencias de migración, pero también aborda temas de la relación de las personas mazahuas con el medio ambiente, el trabajo agrícola y la cosmovisión. Además, de los tres proyectos, el de Carmen, es el que ha tenido mayor crecimiento y él que está inmerso no solo en espacios institucionales y no institucionales dedicados a la promoción de las culturas indígenas, sino Carmen está llevando su música — fiestas como: bodas, bautizos, cafeterías, cenas, reuniones familiares — a espacios de la vida cotidiana y festiva de los pueblos. Además, ahora acude a sus presentaciones en vivo con músicos, característica que los otros dos proyectos no tienen. Esto le ha permitido ser la primera cantante mazahua que monetiza con su música en las plataformas: Facebook y Tik Tok. (Notas de campo, octubre 2021).

Como ya se había indicado los tres proyectos tienen objetivos diferenciados entre uno y otros. Por un lado, los proyectos de Zahash y Lía Kame mezclan intereses colectivos con aspiraciones individuales y artísticas. Por ejemplo, a María Saharai Orta Tejada su proyecto musical le ha permito zanjar un camino vinculado con otras actividades de carácter político, como ser represente indígena de la localidad en donde actualmente vive, que también es una región de origen mazahua. Sin embargo, estas decisiones en los últimos años la han orillado a centrar mayormente sus esfuerzos a esas actividades de orden político y de gestión cultural, dejando de lado su proyecto musical. Por su parte, María del Carmen, aún y cuando también está inmersa en diferentes proyectos como la impartición de clases en lengua mazahua y la traducción de documentos para el Instituto de Transparencia, Acceso a la Información Pública y Protección de Datos Personales del Estado de México y Municipios[39] (INFOEM), no ha dejado de lado la centralidad de su proyecto musical. Incluso después de su salida de la UIEM, Carmen intentó profesionalizar su técnica de canto matriculándose en la escuela de Bellas Artes del municipio de Atlacomulco. Además, Carmen participa activamente en actividades relacionadas con la vida festiva y cotidiana de diferentes pueblos de origen mazahua ubicados en el norte-oeste del Estado de México, cantando en fiestas, festivales escolares, etc. Esto le ha permitido generar lazos de comunidad entre su persona, su actividad artística y las poblaciones a las que acude. Por otro lado, el proyecto musical de Gil es más de carácter individual, no tiene una base de trabajo comunitario, más que solo algunas de las

39 Es un organismo público estatal constitucionalmente autónomo, especializado, imparcial y colegiado, dotado de personalidad jurídica y patrimonio propio. Su función es garantizar los derechos fundamentales de acceso a la información pública y protección de datos personales.

presentaciones a las que acude, sin embargo, en esas presentaciones no hay una conexión con las poblaciones. Esto se debe al hecho de que Gilberto, ya no reside en Ixtlahuaca y aunque conserva a una parte de su familia en esa zona, su familia nuclear y la mayoría de las actividades las realiza en el contexto actual en donde vive, que es la zona conurbada a la ciudad de México, en el municipio de Atizapán de Zaragoza, Estado de México. Paradójicamente, por su residencia cercana a la ciudad de México, su proyecto ha ganado visibilidad por invitaciones recibidas para participar en festivales culturales — como la Feria de las Culturas y Barrios Originarios de la Ciudad de México, la Semana de las Juventudes de la Ciudad de México, El Festival del Quinto Sol, de la Secretaría de Cultural del Gobierno del Estado de México, entre otros. De los tres proyectos musicales Gil Navor es el que ha tenido mayor exposición en eventos organizados por diferentes instituciones gubernamentales y en festivales culturales, esto a razón de que Gilberto Ventura Navor fue galardonado con el Premio Estatal de la Juventud en 2020, lo que le permitió establecer conexiones con actores gubernamentales.

Ahora, ¿cómo categorizar la música creada por estos actores? Sus trabajos no son producciones creativas que se puedan encasillar como música tradicional ya que los tres tienen influencias de géneros musicales y posicionamientos ideológicos no propiamente mazahuas. Esto, además, es más evidente en los trabajos de Gil Navor y Zahash cuyas producciones son una fusión de diferentes elementos: sonidos creados digitalmente, sonidos digitales de instrumentos prehispánicos [no mazahuas]; letras interpretadas en español que hablan de experiencias de sujetos indígenas en la ciudad, con coros y estribillos en lengua mazahua; letras cantadas de manera bilingüe y en ocasiones hasta trilingüe — algunas letras de Zahash llevan frases en náhuatl —; música no producida en instrumentos musicales convencionales; y presentaciones en vivo en contextos urbanos y académicos. Por su parte, aunque Lía Kame también comenzó usando bases grabadas de música, para después interpretar con la pista, ahora este proyecto ya tiene música original y en vivo. De los tres proyectos musicales reseñados es el de Lía Kame el que más se aproxima con las nociones de música tradicional mazahua (Jardow-Pedersen, 2006). Sin embargo, también los tres pueden ser categorizados de acuerdo con la propuesta de la propia María Saharai Orta Tejada:

> Esto que vemos acá es parte del proceso transcultural [la música] al final lo que estamos haciendo desde el hip-hop es parte de la cultura moderna, pero que también se puede materializar en el conjunto de lo individual a lo colectivo y al finalizar

> también generar esta postura que no necesariamente tiene que ser de protesta. El hip-hop nace como una postura de resistencia, pero buscando un camino en el que las personas negras, latinas tengan un espacio para expresarse y divertirse. También acá si conocemos algo lo podemos tomar, adaptar y adecuar, ahí funciona este ejercicio transcultural que podemos tomar ciertas cosas, como las usamos y qué sentido podemos transformar y adaptarlas. Porque también existe la otra, eres mujer no debes cantar y si cantas debes cantar en la lengua y si cantas en la lengua debes cantar algo que tenga que ver con lo que se estás haciendo, "¿por qué no cantas música tradicional?" Pero también la música tradicional se enfoca en otros procesos que no sabes si en realidad es lo tradicional, entonces acá la música tradicional muchos la entienden como la que ocupa violín, tambora, pero al final son instrumentos que vienen de otro lado y también forman parte de ese proceso de transculturación. (Grabación de conversación personal, marzo 2022).

En esta categorización de la música contemporánea mazahua caben los tres proyectos, porque efectivamente, las personas retoman elementos culturales de diferentes matrices para mezclarlos con sus conocimientos como mazahuas. Así la combinación resultante es algo nuevo, música que no tiene antecedentes a nivel local, cuyo uso se saca de la tradición y se coloca como un instrumento político en la reivindicación mazahua.

3.2.2. Productores de imágenes

Históricamente las imágenes más populares y mediáticas que se conocen de los mazahuas han sido producidas por actores externos a este grupo cultural (p.e. Gama, 2009; Garduño Cervantes, 1988; Yampolsky, 1986). Sin embargo, en los últimos años — igual que en la música — han aparecido diferentes actores de origen mazahua que, desde perspectivas internas, están produciendo imágenes que retratan la vida cotidiana y no cotidiana, así como las prácticas culturales y rituales de los mazahuas, usando distintos formatos como: la fotografía, el grabado, el video, el muralismo, los bordados y el arte plástico.

A estos actores, *grosso modo*, se les categoriza como *productores de imágenes*. Así pues, en este apartado de la tesis se hace referencia al trabajo de cuatro personas: Ramón Sánchez, Ana Lilia González, Luis Francisco Reyes y Diego Estrada. Los dos primeros egresados de la licenciatura en comunicación intercultural. Los dos segundos, de arte y diseño intercultural.

Hurgando en sus biografías se indica que como en otras áreas, la agencia de estas personas, en sintonía a su trabajo con las imágenes, está influida por su formación en la UIEM, así como por sus gustos y experiencias personales, es decir, por su subjetividad. No

obstante, se subraya que, aunque en estos cuatro casos todos tienen intereses y experiencias previas con la producción de imágenes, su estancia en la UIEM, marca una línea temporal y creativa en cuanto al tipo de imágenes que producen más relacionadas con el reconocimiento y reivindicación de su identidad como mazahuas.

De acuerdo con su definición más básica, la palabra *imagen* hace referencia a una representación visual de un objeto real o imaginario (RAE, 2021). Asimismo, para Hall (2010a, p. 463) "las imágenes, aun aquellas que tienen una semejanza estrecha con las cosas a las cuales se refieren, son signos: portan sentido y por tanto deben ser interpretados". De esta manera, el trabajo que realizan las personas citadas, implica un doble quehacer: son *productores de imágenes* ya que su trabajo se enfoca en hacer re-producciones de la realidad que ellos y ella observan; y proponen representaciones visuales [signos] de elementos que forman parte de la historia oral mazahua, pero que no tienen una representación material [como algunos personajes míticos]. En este contexto, con sus creaciones estas personas recrean y resignifican los elementos visuales y visibles de la cultura mazahua, pero además intervienen algunos símbolos, las historias y las narrativas utilizando imágenes fijas y en movimiento (Zamorano, 2017); al tiempo que proponen formas y técnicas de representación visual novedosas para el grupo en cuestión.

Para Rivera Cusicanqui (2010, p. 20) los discursos orales en ocasiones ocultan más de lo que dicen. En cambio, las "imágenes ofrecen interpretaciones, narrativas sociales que ilustran este trasfondo social y nos ofrecen perspectivas de comprensión crítica de la realidad". Siguiendo su argumento, se arguye que las imágenes producidas por Ramón Sánchez, Ana Lilia González, Luis Francisco Reyes y Diego Estrada componen interpretaciones críticas y reflexivas de las diferentes realidades que ellos y ella viven. Sus imágenes ofrecen comprensiones críticas de la vida de los propios creadores, de su individualidad y de su identidad pública como mazahuas. Asimismo, la objetivación de los discursos orales, así como de elementos de la vida contemporánea mazahua, a través de técnicas y tecnologías propias de la cultura occidental, da muestra de la coetaneidad de esta cultura mazahua con la cultura moderna (Ginsburg et al., 2002).

A continuación, se desglosan las experiencias de los cuatro actores citados, advirtiendo que este episodio no tiene la intención de abordar profusamente su obra, sino de mostrar los perfiles de cada uno de estos *productores de imágenes*, sus influencias personales

y artísticas, así como la relación de sus producciones con sus procesos de reconocimiento y reivindicación como mazahuas. El primer caso que se trae a colación es la experiencia de Ramón Sánchez.

A. Ramón Sánchez, egresó de la licenciatura en comunicación intercultural en 2016. Cuando conocí a Ramón, en noviembre de 2020, él trabajaba como director del Albergue Casa del Niño Indígena: *Najoo ga Jyasu* [Bonito Amanecer], institución auspiciada económicamente por el Instituto Nacional de pueblos indígenas (INPI), que está ubicada en la localidad de San Onofre, municipio de San José del Rincón, Estado de México. En ese momento su trabajo en el albergue representaba el principal ingreso económico de Ramón. Sin embargo, narra el mismo Ramón, antes de ingresar a trabajar al albergue él ya tomaba fotografías y videos — junto con un colega suyo, también egresado de la UIEM, con quien formó la empresa *Kaltekpatl*, enfocada en la producción de videos de contenidos culturales — en bodas, bautizos y otros eventos religiosos y festivos en la localidad de El Rincón de la Calendaría, Atlacomulco, y localidades vecinas. Esa actividad estaba principalmente enfocada en obtener recursos económicos para solventar sus gastos, no obstante, paralelamente Ramón tenía el propósito de utilizar el video para poder compartir otros mensajes, otras historias, otras narrativas y visualidades. En este contexto Ramón respondió lo siguiente a una pregunta que le hice.

> **Eleazar (E):** ¿cómo es que te comenzó a interesar hacer video? **Ramón (R):** Yo estudié antes artes en la ciudad, en el arte aprendí a experimentar con cosas de otros lados. Después en la universidad intercultural decidí utilizar algunas de las técnicas aprendidas para mantener y actualizar la cultura. Yo antes no me reconocía como mazahua, porque vivía en la ciudad. Pero llego a la universidad intercultural y es otro mundo, otro panorama. Pero es más cuando salgo [de la universidad] que empieza mi interés más en lo mazahua, cuando me di cuenta que lo mazahua es mi entorno; yo no soy hablante, pero tengo el interés de aprenderlo, estamos investigando la cosmovisión y es importante. Pero en la universidad, cuando llegué, se da esa aceptación.

Como se puede leer en su comentario, para Ramón ingresar a la UIEM también representa un antes y un después en su vida. A partir de este momento comienza con un proceso de autorreconocimiento de su identidad mazahua, que se ha venido dando de manera progresiva. En este aspecto, su formación como *profesional intercultural* se traslapa con su posicionamiento como mazahua, primero individualmente y luego públicamente. Asimismo, esto no se puede deslindar de su trabajo como fotógrafo y videasta, el cual es nutrido por técnicas previas aprendidas en otra área de profesionalización, pero en la actualidad su línea creativa está marcada por la cultura mazahua. Al respecto, cuando le pregunté a Ramón,

> **E:** ¿en qué momento comienzas a hacer video enfocado en la cultura mazahua? **R:** Comenzó con unos amigos, en el servicio social de la UIEM, estábamos haciendo unos videos sobre la mitología nahua, utilizando unos muñequitos de *foamy* [lamina de caucho eva, es un material hecho a partir de un tipo de plástico ligero y poroso]. La idea era hacer algunos videos

traducidos en mazahua, pero nuestro maestro nos dijo que teníamos que relacionarlo con la interculturalidad, entonces hicimos diálogos en español, náhuatl y mazahua. Eso fue el origen de estas ideas. Le pedimos a una compañera que nos ayudará a convertir esta historia en mazahua, al final no lo hicimos en náhuatl ni en español, solo en mazahua. Yo hice el guion en español, luego mi compañera lo tradujo. Eso me movió algo, dije: "yo soy de acá, mi familia es de acá de la región mazahua, mi abuelita hablaba el mazahua, mi mamá ya no, pero pues quisimos hacer algo que nos recordara la cosmovisión mazahua". (Grabación de conversación personal, febrero 2022).

Esos primeros videos realizados por Ramón todavía dentro de su formación escolar, con una intención intercultural, fueron elaborados usando la técnica del *Stop Motion*[40] para construir una narrativa visual didáctica y amena al espectador. Años más tarde, ya como egresado, Ramón participó para obtener un recurso económico que otorga el programa Proyectos de Comunicación Intercultural para la promoción y difusión de las expresiones del Patrimonio Cultural Indígena y Afromexicano (2019), del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), el cual obtuvo. Con este recurso Ramón y su equipo de trabajo produjeron un par de videos didácticos, dirigido a un público infantil, con el propósito de contar las historias sobre algunos de los personajes centrales de la mitología mazahua como el *Menreje, Menzheje* o *Menye*.[41] Uno de estos videos fue: *Yo trii o bexii semia*, el cual cuenta la historia de dos niños pastores, Xuba [Juan] y María, y su encuentro con el dueño del agua (*Menreje*), mismo que les instruye a los niños sobre la importancia del maíz nativo y como deben ayudar a salvarlo. La historia es narrada en lengua mazahua [con traducción de María del Carmen Martínez], utilizando como recursos visuales a títeres que portan prendas bordadas. *Yo trii o bexii semia* fue grabado entre 2019 y 2020, al parecer este video iba a circular en muestras públicas de videos indígenas del INPI, pero por razones de la pandemia, su circulación se dio principalmente vía Facebook y YouTube, alcanzando casi 6000 vistas, y siendo compartido en diferentes páginas y grupos de Facebook y WhatsApp. Con ello, el trabajo y el nombre de Ramón se visibilizó en redes, en otros espacios, como uno de los pioneros en el trabajo audiovisual mazahua. (Notas de campo, febrero 2022).

El segundo caso está imbricado al primero, Ana Lilia González estudió también comunicación intercultural, es pareja sentimental de Ramón Sánchez y ambos han colaborado en la producción audiovisual. Sin embargo, además de su colaboración en los proyectos de

40 La animación stop motion es una forma de animación basada en una idea avanzada del folioscopio. Se trata de ir fotografiando y manipulando físicamente los objetos en cada fotograma. Al reproducir los fotogramas seguidos, la técnica crea el efecto de que el objeto se está moviendo. La animación stop motion es una técnica cuyo secreto reside en lo que sucede entre un fotograma y el siguiente de la acción.

41 El *Menreje*, *Menzheje, Menye* o Señor del agua es uno de los personajes de la mitología mazahua que tiene mayor circulación dentro de la historia oral de los pueblos mazahuas del norte-oeste del Estado de México. Al ser parte de la historia oral tiene diferentes representaciones, algunas veces se lo describe como una sirena, otras como un lagarto o como una serpiente. Dos versiones de estas historias, una de ellas escritas por uno de los interlocutores de esta tesis, el escritor Francisco Antonio León Cuervo, se pueden leer en la carpeta: Historias del *Menreje*, *Menzheje, Menye,* siguiendo el código QR. También en la carpeta Ramón Sánchez el lector puede visualizar y escuchar la historia del *Menzheje* dirigida por Ramón.

Ramón Sánchez, Ana Lilia González tiene un proyecto personal de producción de joyería textil que ha tenido su propio impacto. A continuación, se expone de manera resumida el proyecto de Ana Lilia, para justificar el por qué el trabajo de esta bordadora se coloca como parte de los y las *productoras de imágenes.*

B. Ana Lilia González es creadora y dueña de la empresa TANSEJE; dedicada a la venta de aretes de tela bordados con figuras y símbolos del contexto mazahua. Ana Lilia borda y diseña los aretes y después los comercializa usando las plataformas: Facebook e Instagram. Este proyecto inició siendo ya como egresada de la UIEM, motivada por una experiencia de trabajo que tuvo con mujeres bordadoras purépechas del estado de Michoacán. En una entrevista que le realicé a Ana Lilia en octubre de 2020 le pregunté lo siguiente,

> **Eleazar (E):** ¿cómo inició TANSEJE? **Ana Lilia (AL):** Surge por iniciativa personal, a mí siempre me han gustado los aretes. Además, aquí en la región es común que las mujeres mazahuas porten sus aretes de plata. Después cuando estudié la universidad vendía aretes para solventar algunos gastos de la escuela; los revendía, pero no de plata porque son muy caros. Después que terminé la carrera ahora quería hacerlos, primero de chaquira [un material pequeño de plástico, con presentación en diferentes colores], pero no era fácil encontrar los materiales acá en la región, así que opté por dejarlo. Después trabajando en Michoacán como promotora cultural, en mis tiempos libres tomé un curso de bordado, yo ya sabía lo básico, lo aprendí de mi mamá y de mis abuelas, aunque en el curso me di cuenta de la variedad de técnicas. Entonces ese curso me hizo reflexionar sobre mi vida, sobre lo aprendido de niña en mi pueblo, toda mi vida yo había crecido con bordados; mis abuelas, mi mamá, mis tías, todas bordan. Así que comencé a bordar, regresé a casa, le mostré a mi familia lo que estaba haciendo, les gustó y empezaron a pedirme encargos. Fue cuándo me di cuenta que me quería dedicar a esto, a revalorar los bordados de mi pueblo.

(Imagen 14. Aretes producidos por Ana Lilia, comercializados desde la marca TanSeje, tomada de Facebook)

> De acuerdo con lo expuesto, a través de los bordados Ana Lilia comienza a revalorar los conocimientos de su pueblo. Paralelamente, en esta actividad ha encontrado una forma de obtener recursos económicos. Pero, ¿en qué radica lo novedoso de bordar, si ésta es una de las actividades con las que históricamente se les vincula a las mujeres mazahuas? (Castillero, 2018). Desde la perspectiva de esta tesis la diferencia radica en dos aspectos. Uno, los objetos que contienen esos bordados. Lilia borda sobre pequeños pedazos de tela imágenes de la flora y fauna de la región geográfica en la que ella vive y creció, así como símbolos mazahuas, como la estrella TanSeje [p.e. véase la imagen de arriba]. Estos pedazos de tela los convierte en aretes cuyo uso es principalmente ornamental, no cotidiano, y muchas de sus clientas no necesariamente se asumen como mazahuas. En cambio, anteriormente las prendas que contenían los bordados eran de uso cotidiano, no se bordaban aretes sino blusas, faldas quexquemetl, chalecos y fajas. Además, que, estas prendas, aunque no exclusivamente, eran utilizadas principalmente por mujeres de origen mazahua. La segunda diferencia es la manera en la que se comercializan. Ana Lilia utiliza imágenes de sus producciones (aretes) y las difunde por redes sociales virtuales, a través de la página: TANSEJE. Así pues, por lo expuesto, se indica que el proyecto de Ana Lilia como bordadora no tiene un nexo directo con los conocimientos técnicos aprendidos en la UIEM, en su formación como comunicóloga intercultural, pero sí con la actitud reflexiva en torno a su reconocimiento como mazahua. (Grabación de conversación personal, septiembre 2021).

Por su trabajo en TANSEJE, Ana Lilia cumpliría más el perfil de egresada de la licenciatura en arte y diseño intercultural. Sin embargo, ella ingreso a la UIEM en 2005 y

egreso en 2009, mientras que la licenciatura en arte y diseño intercultural se apertura hasta 2014.

Por diferentes circunstancias, esta investigación recopilo pocas experiencias de *profesionales interculturales* egresados de la licenciatura en arte y diseño intercultural, a excepción de las de Luis Francisco Reyes y Diego Estrada. Enseguida se trae a colación la historia de Luis Francisco Reyes para mostrar cómo se da su acercamiento con el arte, el cual no comienza en la universidad, sino en su adolescencia, experimentando con el graffiti, en las calles.

> Luis Francisco Reyes es originario del pueblo de Boxipe en Ixtlahuaca, Estado de México, en este lugar paso su primaria infancia, rodeado de elementos y referentes de la cultura mazahua local, como la lengua, el cerro del Tigre, las historias. En la adolescencia los padres de Luis Francisco lo mandaron a estudiar al Albergue Villa de los Niños Guadalajara AC, ahí cursó la secundaria, durante 3 años de su vida. Al concluir esta etapa, Luis Francisco vuelve a Boxipe para cursar la preparatoria. En esta etapa de su vida es cuando comienza a interesarse en el graffiti, pero no directamente como una actividad artística, sino como actividad lúdico recreativa. Así durante algunos años, Luis Francisco estuvo involucrado en pintas de graffiti, en Boxipe, otras localidades cercanas y en fuera de la región. Esto respondió Luis Francisco a la pregunta que le realicé durante una entrevista: ¿cómo te interesas por estudiar arte?
>
> > **Luis Francisco Reyes (LFR):** Honestamente mis inicios en las artes no fueron directos, fue más hacía el vandalismo, me gustaba lo que yo veía en mis recorridos cuando iba a trabajar a la ciudad, lo que veía debajo de los puentes, las pintas y graffitis. Ese interés me llevaría a estudiar artes gráficas. También desde la prepa hubo un impulsó de profesores y amigos porque yo sabía dibujar. Ya en la universidad me especialicé fue en artes gráficas, hago ecograbado y estampa, es decir, reproduzco imágenes sobre un papel. Y una de las cosas que me gustan más es el arte concepto, de ahí deriva una parte de mi obra.
>
> Con su comentario, aun sin indicarlo explícitamente, Luis Francisco desvela que su interés artístico no está relacionado con reivindicar la cultura mazahua. Eso al igual que en los otras experiencias se da como revelación en su estancia en la UIEM.
>
> Por otro lado, el trabajo que Luis Francisco señala producir [estampa, ecograbado y arte objeto] no son formas ni técnicas artísticas que tengan una relación histórica con los mazahuas —p.e. como el bordado. Al respecto, algunas de las conversaciones que se mantuvieron con Luis se realizaron dentro de las instalaciones del Taller-Galería: Múbú nu kjúaa [Corazón de conejo], espacio artístico que él y Héctor Martínez abrieron en la cabecera municipal de San Felipe del Progreso en mayo de 2019; resultado de un proyecto de vinculación comunitaria, en el contexto de su formación en la UIEM. El Taller-Galería: Múbú nu kjúaa es hasta la fecha el único lugar en San Felipe del Progreso creado exprofeso para exhibir y vender piezas artísticas. En espacio

estaba divido por tres áreas: un espacio para el taller de joyería, otro para el taller de gráfica donde yacían las presas, las mesas, las espátulas, papel de algodón, un escritorio e insumos de impresión (tintas principalmente), y un último para la Galería. De acuerdo con el propio Luis Francisco,

> **LFR.** El taller surge como una necesidad de tener un lugar para exponer lo que realizábamos y también para exponer otras obras que se estaba produciendo visualmente en otros lugares. Tomamos la idea de espacios que visitamos en Oaxaca, espacios comunitarios e independientes. Yo me preguntaba: "¿por qué en esta zona del estado de México no hay estos lugares?". Además, también lo creamos a raíz de la pregunta: "¿qué vamos a hacer después de salir de la universidad?" De ahí nace el taller, como un espacio independiente, como un lugar para producir y sobrevivir. El taller lo tenemos abierto al espacio público y es gratuito.

El espacio permaneció abierto hasta los primeros meses de 2021, sin embargo, por la pandemia se tuvo que cerrar.

(Imagen 15. Área de taller de gráfica, tomada de Facebook Taller "Múbú nu kjúaa").

Con relación a su reconocimiento como mazahua, Luis señala que fue a partir de su ingreso a la UIEM que comienza a reflexionarlo. Asimismo, indica que trabajo gráfico él lo enmarca en la categoría de arte indígena. Sin embargo, enfatiza que la idea de indígena que él maneja es una conceptualización, no una idea tradicional,

> **LFR.** Yo conceptualizo lo indígena a partir de la vinculación, ese proceso me retroalimenta, me permite generar un archivo de producción, de cómo se mueve el pueblo: la cosmovisión, la lengua, la política. Lo que hago también tiene que ver con un proceso de hibridación, entre lo urbano y lo rural, lo intermedio; de ahí nace la producción. Por eso el nombre del taller está en mazahua, lo pensamos así porque estamos en una zona mazahua. También en la obra se retoma un poco de la simbología mazahua, lo que vemos en los textiles, en el lenguaje, aunque yo no hablo como tal la lengua, pero por eso se me hace importante mi trabajo, porque yo no hablo la lengua por el maltrato que sufrieron mis padres. Mi obra surge de la reinterpretación que hago de elementos del entorno, las deidades, bosques, la mitología, la vida, la política, la economía. Observando eso, uno entiende la hibridación cultural. Todo eso para proponer un arte indígena contemporáneo, no allegarnos al pasado, sino a ver que el indígena contemporáneo, el de ahora,

porque no importa cuántas veces haya migrado, uno no se deja de ser indígena, aunque regresé con otro tipo de comportamiento.

Esta conceptualización de Luis Francisco sobre lo indígena está influenciada de una manera directa por su formación en la UIEM, específicamente por las actividades de vinculación comunitaria. Recordando así que, en los ejes de acción centrales de la UIEM, la vinculación comunitaria tiene un papel fundamental para el desarrollo de las comunidades y para la formación profesional de los egresados (Casillas y Santini, 2009: 156). El taller materializa la vinculación en un contexto en donde este tipo de recintos no son comunes, con la finalidad de crear espacios en donde exponer obras artísticas creadas por indígenas contemporáneos. Así, Luis plasma su subjetividad en su obra, aunque su obra no necesariamente lo retrate a él. Su obra es registro material y visual de lo nuevo o renovado, del mazahua. (Grabación de conversación personal, marzo 2021).

El otro *profesional intercultural*, egresado de arte y diseño intercultural, con quien se estableció comunicación es Diego Estrada, quien es originario del pueblo de Rioyos Buenavista, lugar ubicado en la frontera entre los municipios de San José del Rincón y San Felipe del Progreso. Actualmente labora como profesor de arte en la Escuela Normal Preparatoria de San Felipe del Progreso.

Diego Estrada tiene la distinción histórica de ser el primer titulado de la licenciatura en arte y diseño intercultural. Título que obtuvo por su obra e investigación: "Poder y Entropía en Rioyos Buenavista: El caso de las mujeres y el bordado como estrategia de posicionamiento social". Con este trabajo el autor busca plasmar en un formato no representativo el trabajo de bordado que realizan cotidianamente las mujeres bordadoras del pueblo de Rioyos Buenavista. Como tal esta obra no muestra más los bordados, sino más bien es un trabajo de arte conceptual con una narrativa de fondo, que usando tela cuadrille — tipo de tela que las mujeres utilizan para bordar. No obstante, Diego no se especializa en arte objeto o arte conceptual, la mayoría de su trabajo es arte plástico representativo, usando diferentes técnicas y materiales (oleo, acuarela y acrílico), así como muralismo.

C. Las conversaciones que para esta investigación se mantuvieron con Diego Estrada ocurrieron en el espacio de su casa y taller. El lugar es compuesto de dos habitaciones más una terraza y se encuentra también en Rioyos Buenavista, en planta alta, arriba de la casa de sus padres. Una de las habitaciones funge como taller principal y es una especie de Galería; mientras que la otra es utilizada para pernoctar y como oficina principalmente, no obstante, Diego también suele pintar ahí. En las visitas a la casa de Diego pude observar que la mayoría de su obra — cuadros, fotos intervenidas — retrata figuras femeninas (niñas, jóvenes, adultas, ancianas), ataviadas de elementos materiales y simbólicos vinculados a la identidad mazahua, destacando la indumentaria, flores y fauna, el maíz y algunas fiestas religiosas locales. En conjunto, visualizando su obra, parecería

que, como con Luis Francisco, estaríamos frente a otro creador de arte indígena mazahua contemporáneo. No obstante, al conversar con Diego sobre la idea de arte indígena, esta fue su respuesta.

> **Eleazar (E).** ¿cómo definirías tu obra, de acuerdo a lo que platicamos?
> **Diego Estrada (DE).** Yo defino mi trabajo como arte, en general, no como arte indígena. O sea, en mi trabajo retomo elementos de mi entorno y me centro mucho en mi experiencia aquí en mi comunidad, de actividades que realizamos aquí, como cuando vamos a cosechar, pero no utilizo técnicas tradicionales. Yo observo cosas que me llaman la atención, y después trato de plasmarlas en mi obra. Retomo mucho a las mujeres porque yo tengo muy presente el lado femenino, aquí en la casa tengo tres hermanas y todo el tiempo estaba rodeado de mujeres, también lo retomó mucho porque la mujer mazahua siempre hasta presente en costumbres y tradiciones. Pero, retomando, mi trabajo es arte en general.

La repuesta de Diego Estrada, muestra cómo a pesar de haberse formado en la misma carrera, escuela y con los mismos profesores — que Luis Francisco — los posicionamientos con respecto a su obra son distintos. Esta diferencia acentúa la diversidad de maneras en cómo los artistas miran su trabajo, las condiciones personales y los lazos que tiene con su entorno inmediato, así como la subjetividad. Diego sigue viviendo en la casa y en la localidad en donde creció. La permanencia en su lugar de origen le ha permitido convivir cotidianamente con paisajes y prácticas que después plasma en su trabajo. Por lo dicho, se señala que Diego encarna un tipo de profesionista intercultural, *productor de imágenes* locales, que cada vez está mayormente presente en el norte-oeste del Estado de México. Obviamente, su presencia tiene que ver con la apertura de la UIEM en 2003, pero aún más, la apertura de la licenciatura en arte y diseño intercultural en 2014. Estos *productores de imágenes* toman de su entorno insumos creativos que les permite imaginar y después construir al mazahua moderno, no solo en su trabajo sino en su experiencia misma, ellos son esos mazahuas modernos. En la relación con lo anterior Diego señala lo siguiente:

> **DE.** Obviamente, la escuela influyó mucho porque a partir de que empecé a estudiar ahí, fui consciente de mi entorno, no es que antes no lo fuera, pero esa conciencia la fui aterrizando más mi producción. En la UIEM nos impartieron materias de cosmovisión y lengua. Por esto, me fui volviendo más consciente y me fui dando cuenta de varios aspectos que después los fui retomando para mi producción, yo siento que, si hubiera estudiado en otra escuela, siento que mi concepto sería muy diferentes, más contemporáneo.

El comentario de Diego hace emerger la pregunta: ¿cómo estos productores de imágenes plasman la cosmovisión de su cultura [mazahua] en su trabajo? Como ya se ha dicho, la obra de Diego contiene diferentes símbolos que circulan a través de la tradición oral. Algunas veces estos productores realizan investigación — como lo externaba Ramón Sánchez, Luis Francisco y el mismo Diego —, otras veces al formar parte del grupo cultural conocen esas historias por la misma cotidianidad. La cosmovisión aparece representada en los símbolos y signos que tienen una significación para ellos y para otros mazahuas. Por ejemplo, Diego Estrada realizó un mural en una pared situada en una de las

avenidas principales del centro de San Felipe del Progreso. Su mural tiene como figuras centrales a anciana, rodeada de flores y mariposas; y a una niña. Esta escena concentra una serie de símbolos que los mazahuas relacionan con la muerte. Diego describe ese mural de la siguiente manera:

> **DE.** En ese mural hablo de la dualidad, de la vida y la muerte en la cultura mazahua. En la primera escena esta la mujer, de donde proviene todo, eso es de las cosas que yo sé y he interpretado en mis pinturas, pues lo he aprendido de mi mamá y de mi abuela, por eso como escenario inicial esta una abuela, hay flores, ahí nace todo. En el medio esta la niña que representa a las nuevas generaciones, que tal vez ya no habla la lengua, o ya no viste como las mujeres mayores, pero todavía siguen las prácticas mazahuas. Aquí en un mi pueblo, en muertos, se van a visitar las ofrendas, le rezan y el dueño de la ofrenda te da permiso de tomar algo. Eso lo siguen haciendo incluso mis primos pequeños. Al final metí elementos de la cultura mazahua, como el cráneo, la calabaza. Aquí cuando alguien muere ponen una calabaza debajo del ataúd. Las mariposas representan las almas que vienen a visitarnos, pero también las puse porque días antes de que muriera mi abuela yo tuve un sueño con ella, en donde yo la seguía por un campo de flores y mariposas.

En su narración Diego expone la manera en la que los conocimientos de su cultura mazahua y sus experiencias personales oníricas se funden y materializan en representaciones pictóricas. Sin embargo, no solo la inclusión de estos símbolos, signos y narrativas, ni la interpretación que el mismo hace de ellos, involucra a la cultura mazahua. En algunos trabajos, también realizados por Diego Estrada, el autor incluye elementos materiales que encuentra en su entorno y los utiliza como insumos para su producción, destacando la ceniza del fogón familiar, semillas de maíz nixtamalizado, cochinilla de nopal, hojas, ramas, etc. (Grabación de conversación personal, octubre 2021).

&

En este apartado de la tesis se hizo énfasis en la producción de imágenes, tomando como referencia las experiencias de cuatro personas quienes se asumen públicamente como mazahuas. En general se observa que estos actores están gestando productos visuales y audiovisuales para los cuales retoman elementos de sus entornos locales, prácticas y conocimientos de la cultura mazahua — como la cosmovisión difundida a través de la tradición oral — mezclados con sus intereses personales y su subjetividad, para proponer representaciones visuales mazahuas, elaboradas en técnicas, materiales y formatos no tradicionalmente mazahuas. A través de estas imágenes las personas ofrecen perspectivas críticas de realidades que ocurren en los pueblos. Por ejemplo, Ramón Sánchez con su video *Yo trii o bexii semia* elabora una narrativa visual y oral con la que busca influir en las infancias para valorar internamente el trabajo para producir maíz, así como, concientizar

sobre los usos del agua [*nrreje*]. Por su parte, el trabajo de Ana Lilia González desde su empresa TANSEJE muestra que los bordados pueden ser una alternativa para producir recursos económicos y al mismo tiempo reivindicar el conocimiento de los bordados de las mujeres mazahuas. Del lado de Luis Francisco, él compone narrativas visuales que mezclan elementos de la cultura mazahua con elementos occidentales, sustentado en su propia experiencia, propone una conceptualización de lo indígena que aboga por un status intermedio entre conocimientos, técnicas y perspectivas. En su trabajo subyace una intención política por *desesencializar* las representaciones visuales mazahuas. Por último, Diego Estrada, en un camino similar al de Luis, crea imágenes en diferentes formatos en donde se exponen símbolos, signos y narrativas de los mazahua, sin caer en una esencialización; al grado tal que no busca encasillar su arte en categorías como arte indígena, en un intento por posicionar su trabajo con el mismo nivel de reconocimiento (y poder) que creaciones no indígenas.

Por su quehacer, estos *productores de imágenes* se posicionan como activistas culturales, es decir, como actores que desde su agencia intervienen políticamente prácticas en torno a la representación de la cultura del grupo mazahua (Ginsburg et al., 2002). En este contexto, retomando a Zamorano (2017), se argumenta que la producción de imágenes no solo se realiza con el propósito narrarse o auto representarse, sino como lo muestran los casos expuesto, los diferentes actos creativos tienen una dimensión política, algunas veces explicita y otras no, que repercute en la intervención de las realidades en las que están inmersos.

Para ir cerrando se subrayan algunas puntos que comúnmente aparecen a lo largo de toda la tesis. Uno es que con su ingreso a la UIEM estos *productores de imágenes* toman una posición mayormente reflexiva sobre sus entornos, sus conocimientos y su identidad. Ello, los conduce a incorporar elementos de la cultura mazahua en su trabajo, o a redirigir la línea de inspiración. Dos, se observa que la objetivación de la cultura y el uso de tecnologías más relacionadas con la cultura occidental, además de permitir su comercialización, distribución y difusión coadyuva al mantenimiento y actualización de la misma.

En el apartado siguiente se expone el trabajo, en materia de reivindicación de su mazahuidad, que realizan diferentes personas utilizando plataformas como YouTube, Spotify y la programación digital de Apps.

3.2.3. Creadores de contenidos tecnológicos y digitales

Una de las conclusiones centrales de la tesis sobre la indigenización de la modernidad, es que los grupos originarios están utilizando a las tecnologías de origen occidental para conservar algunas de sus prácticas y tradiciones (Ramos-Mancilla, 2015; Sahlins, 1999). Esto, paralelamente, conlleva una actualización de las mismas y una transformación de la cultura originaria. Sin embargo, ello no necesariamente se traduce en la aculturación o mestizaje total de los grupos originarios. La incorporación de ciertas tecnologías occidentales a las sociedades nativas tiene diferentes usos y propósitos. Los individuos y grupos originarios se apropian de ellas y las utilizan para sus propios fines.

Grosso modo esta investigación muestra lo que diferentes personas [egresados y egresadas de la UIEM] de origen mazahua están haciendo con las diferentes herramientas, tecnologías y técnicas, propias de la cultura occidental, para sus propósitos de reivindicación étnica. En este aspecto, retomando el argumento de Pitarch (2012, p. 83) quien señala que los productos y tecnologías occidentales encarnan la relación entre los indígenas y la sociedad occidental; actuando como elementos mediadores entre el sistema de significación indígena y el no indígena. De esta manera, el uso de las diversas plataformas de internet, redes sociales virtuales, los *smartphones* y las computadoras no son prácticas que *desindigenicen* a los interlocutores de esta tesis, sino, ellos y ellas integran estos elementos a sus procesos culturales, políticos, creativos y hasta laborales.

En este apartado se exponen tres experiencias y proyectos de personas que están utilizando las tecnologías electrónicas y digitales, así como el internet, sus plataformas y redes en sus proyectos individuales y colectivos. 1) El proyecto de clases para enseñar lengua jñatrjo a través de videos de YouTube y el programa de radio por internet de Antonia Villagrán; 2) el podcast educativo *Xa kjimi* [hola muchachos] de Carmen Sánchez, disponible en Spotify; 3) La programación y desarrollo por parte del equipo FANTRE de *MazahuaApp*, aplicación para *smartphones* con sistema Android, enfocada en la enseñanza

aprendizaje de la lengua jñatrjo/jñatjo. Estas iniciativas — aunque la mayoría no recibe un pago económico por sus creaciones — han aparecido como respuesta a la falta de espacios de trabajo para los *profesionistas interculturales*, pero también como estrategias para ser "vistos" por otros/iguales y por otros/externos ganar visibilidad y legitimidad como mazahuas dentro y fuera de sus lugares de origen. Todas estas iniciativas en general se concentran en el uso y revitalización de la lengua.[42]

1. Antonia Villagrán egresó de la licenciatura en lengua y cultura en 2014, es originaria del pueblo de Tlalchichilpa ubicado en el municipio de San Felipe del Progreso Estado de México. Su formación académica se ha enfocado el estudio lingüístico del jñatrjo, ha participado en actividades del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), también ha trabajó para la extinta Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y en el área de apoyo a pueblos indígenas en la administración de municipal de Olegario Romero López (2016-2018) en San Felipe del Progreso. Su experiencia académica y profesional es la base que fundamenta el armado de su proyecto *Aprendamos Mazahua,* un canal de YouTube que nace en febrero de 2019, en el cual Antonia comparte videos cortos con pronunciación y vocabulario en jñatrjo. Este proyecto nace después de que Antonia deja su trabajo en la administración pública y no representa su actividad primordial. Esto narra Antonia sobre cómo nace su proyecto:

   > **Antonia Villagrán (AV).** Cuando iba en secundaria estudié en curso de tecnologías y computación. Después paso el tiempo y ya cuando entré a la uni tenía una materia de diseño de material didáctico, ahí me dije: "puedo hacer material y subirlo a YouTube". Por eso creé el canal, pero eso paso hasta 5 años después de que salí de la uni. Los materiales que utilicé en los videos los fui generando primero en prácticas que hice en primarias de la zona y en la secundaria donde yo estudié. Después me pregunté: "¿cómo puedo llegar a más personas?" Yo veo videos de otras lenguas, entonces puedo también meter la lengua mazahua a YouTube, solo es grabar el video y subirlo. Así vi que podía llegar a más personas, porque la gente me pedía clases y yo no podía físicamente, entonces subo los videos y ellos pueden verlo a la hora que quieran. Te comento algo, cuando hice el canal, me dijeron que yo solo quería lucrar con la cultura y sacar dinero, pero no. Para tener un nombre seguramente sí, por los seguidores y las reproducciones, eso es más por lo que uno lo hace, porque quién te va a pagar por hacer esas cosas, es como muy simbólico y muchas veces gratis, lo subes a internet y no pagan por eso.

   El primer video que Antonia sube a YouTube expone una conversación entre ella y su abuela. Posteriormente, entre 2019 y 2021 publica otros 15 videos con explicaciones sobre vocales, consonantes, números y colores en mazahua. En julio de 2021 Antonia sube el último video. Actualmente su canal de YouTube

42 Además de los proyectos mencionados, en los últimos años, con y después de la pandemia por COVI-19, han emergido varios proyectos que utilizan las tecnologías, internet y otras plataformas virtuales, sobre todo, para la enseñanza de la lengua jñatrjo/jñatjo. No se hace mención de todos por razones de espacio, así como la similitud entre diferentes proyectos.

sigue disponible, pero sin nuevos videos; el número de suscriptores del canal ronda los 2,160, siendo el primer video el que alcanzó más reproducciones con 24,198 reproducciones.

Como señala Antonia, su canal surge por la demanda que le hacen a ella para enseñar lengua mazahua y como una estrategia hacerse visible. En este contexto "hacerse visible" implica varias cosas, entre ellas la legitimación pública como mazahua y ganar prestigio en su localidad de origen y fuera de ella. Asimismo, Antonia experiencias y los conocimientos acumulados a lo largo de su trayectoria escolar y personal. En este sentido, Antonia expone su reflexividad y el proceso de consciencia que ella vive al percatarse de que la producción de videos en YouTube tiene mayores alcances que las clases presenciales. Con esta herramienta público es más amplio, por lo tanto, el reconocimiento social y el impacto que obtiene es mayor.

Por razones de tiempos y trabajo Antonia deja de subir videos a YouTube. Sin embargo, a mediados de 2021 comenzó otro proyecto, un programa de la radio por internet en la plataforma *Radio Mi Na Jo'o*, de la asociación "Primero los Mazahuas"[43]. Esta colaboración se da, justamente, porque Antonia ya era conocida en la política local como creadora de contenidos digitales, por ello, fue invitada a participar con la *Radio Mi Na Jo'o.* El programa se llamó *Yo nrixu* [mujeres] y fue es un espacio en donde Antonia entrevistaba a mujeres, en su mayoría que se reconocen como mazahuas, para hablar de sus proyectos. En este programa se abordaron temáticas como la participación de la mujer indígena en la vida pública y política, la creación de materiales de divulgación de la lengua, la creación de proyectos enfocados a la enseñanza de la lengua. En *Yo nrixu* Antonia discutía con sus invitadas el rol actual de la mujer mazahua, su participación y la toma de decisiones. Empero, según Antonia, hablar de estos temas generó controversias a nivel local,

(AV). Hay gente reacia, no le gusta porque creen que las mujeres dicen que son superiores y pues no, son charlas para reflexionar, analizar diferentes temas y ver desde otras posturas ciertas acciones. Hablamos del derecho a decidir sobre la maternidad, el aborto y el feminismo estos temas son fundamentales para reflexionar no solo en el contexto mazahua. (Grabación de conversación personal, mayo 2021).

Aprendamos Mazahua y *Yo nrixu* los dos proyectos en donde participa Antonia Villagrán demuestran como las tecnologías digitales son apropiados por personas de origen mazahua para externar sus preocupaciones personales, sus posiciones ideológicas, así como para generar acciones en torno a la reivindicación de la lengua y los conocimientos mazahuas.

El ejemplo que sigue corresponde al proyecto que encabeza la actual profesora-investigadora de la UIEM, Carmen Sánchez. Carmen egresó de la licenciatura en comunicación intercultural en 2008, formó parte de la primera generación de *profesionales*

43 Primero los Mazahuas es una asociación de corte político cultural que surge bajo el amparo de la administración 2019-2021 del gobierno municipal de San Felipe del Progreso. Dicha asociación promovió diferentes proyectos, entre ellos la radio Mi Na Jo'o. No obstante, en las elecciones para alcalde de junio 2021 el gobierno que apoyaba a la asociación perdió, y con ello, varios de los proyectos se terminaron.

interculturales egresados de la UIEM, aunque se formó como comunicóloga su área de especialidad es la lengua jñatrjo. Ella es originaria del pueblo de San Nicolás Guadalupe, San Felipe del Progreso, lugar en donde radica actualmente. Además, es nativahablante de la lengua jñatrjo, lo cual le ha permitido desarrollar el proyecto *Xa kjimi* un podcast con 9 capítulos en donde la autora comparte, en lengua jñatrjo y español, cuentos, reflexiones y traducciones que abordan diferentes aspectos de la cultura mazahua. *Xa kjimi* además es un podcast que Carmen utiliza en sus clases en la UIEM y en otros cursos de lengua que ha dado fuera de la UIEM.

2. Carmen indica que su podcast lo creó con la intención de que estos materiales auditivos le sirvieran como apoyo didáctico en clases que ella ofrece dentro de la universidad y fuera de ella. La creación del podcast también le sirve para poner en práctica y en diálogo los conocimientos de la lengua que posee desde la infancia, con los aprendidos en la UIEM y en el posgrado que cursó en Bolivia. Así lo narra,

> **Carmen Sánchez (CS).** Tengo algunos cuentos en Spotify, lo que hago es que les paso a los estudiantes el link, les digo aquí está el audio para la comprensión oral. Cuando estábamos en línea lo escuchábamos en clases. Esta idea de los podcast me surgió por las clases en línea, pero en realidad era una idea que tenía desde antes, quería hacer un programa de radio, pero solo para compartir cuentos que yo escribo y otros que he registrado en la tradición oral. Algunos de ellos los presenté en la radio XETUMI en donde tuve un programa, eran mis vivencias, así que lo que hice fue transformarlos en cuentos para que sirvieran de apoyo didáctico. **Eleazar (E).** ¿cómo grabas el podcast? **CS.** Primero Adobe Audition, luego Audacity, en la computadora grababa las voces en frío y luego lo editaba, pero ahora lo hago en el teléfono con una aplicación que se llamaba Anchor, ahora se llama Podcasters.

Estos programas Carmen los aprendió a utilizar, de manera teórica, en su clases de licenciatura, aunque de manera práctica eso lo aprendió en sus prácticas en el sistema de Radio y Televisión Mexiquense, porque en las primeras generaciones de la UIEM carecían de herramientas tecnológicas. (Grabación de conversación personal, mayo 2022).

Además del podcast, Carmen ha creado, en sus tiempos libres, una serie de *stickers*[44] para usarse en la plataforma WhatsApp. Según ella, estos *stickers* no tienen una distribución más allá de lo familiar, su uso se restringe a la interacción en un grupo de WhatsApp familiar, en donde ella y sus hermanos se comunican. No obstante, estos tienen una circulación más profusa y cotidiana, lo que los vuelve, aún sin estar pensados para eso, ser un producto virtual de mayor impacto en tanto el uso de la lengua.

44 Estos *stickers* son posibles de visualizar en la carpeta con el nombre de Carmen Sánchez, siguiendo el código QR.

El último caso al que se hace referencia es el de MazahuaApp, una app creada por tres jóvenes de origen mazahua. Dos egresados de lengua y cultura (2020) y un egresado de carrera en ingeniería de la UNAM [César Cruz]. Los tres se titularon con un proyecto de tesis en donde exponen como fue el proceso de creación de MazahuaApp. Los dos estudiantes de la UIEM son Diego Mateo — originario de San Antonio la Ciénega — y Avisahín Cruz — originario de San Lucas Ocotepec — de San Felipe del Progreso. Cada uno tiene su historia singular, no obstante, los dos han atravesado procesos de identificación con la cultura mazahua similares. Esta circunstancia que les atraviesa y marca su subjetividad, aunado al interés personal de César Cruz por aprender jñatrjo, influye para conjuntar sus esfuerzos y crear MazahuaApp.

3. FANTRE es un colectivo creado para desarrollar aplicaciones para *smartphones,* diseñadas para el aprendizaje de diferentes lenguas originarias: mazahua, otomí, mixteco y tzeltal. La primera aplicación que diseñaron fue MazahuaApp, una aplicación para sistema Android que cuenta con funciones de diccionario, con algunas plantillas de material didáctico, con frases y oraciones hechas. Diego Mateo y Avisahín Cruz, siendo estudiantes de Lengua y Cultura, recolectaron información en audios, imágenes y texto escrito de lengua jñatjo y sus tres variantes lingüísticas. La programación y el diseño de la app fue hecha por César Cruz estudiante de ingeniería en la (y primo de Diego Mateo). MazahuaApp fue subida a la tienda de Google Play Store en julio de 2019. A partir de esta fecha, se le ha hecho diversas actualizaciones, modificados en las interfaces de imágenes, mejorado los audios e integrado dinámicas de preguntas y respuestas. De acuerdo con Diego Mateo la aplicación surgió con el propósito de,

Diego Mateo (DM). Nosotros queríamos hacer una aplicación para preservar y enseñar la lengua mazahua. Primero inició como un trabajo para la universidad, para aplicar los conocimientos de la lingüística, fonología, gramática y los conocimientos con softwares. Después con el trabajo vimos que teníamos un material que nadie había hecho y que tenía mucho potencial. Entonces, todavía como estudiantes, le pedimos apoyo al rector, pero no nos los dio. Al final con nuestros recursos y con mucho trabajo lanzamos la aplicación. (Grabación de conversación personal, octubre 2021).

En el desarrollo y creación de la aplicación cada uno de los miembros de FANTRE tuvo una responsabilidad. Diego y Avisahín realizaron el trabajo de documentación lingüística, así como el trabajo pedagógico, usando herramientas como Audacity, cámaras de video y fotografía, computadoras, grabadoras de voz, decodificadores de audio, etc. Mientras que a César le tocó hacer el trabajo de programación y maquetación de la app. La trayectoria de MazahuaApp muestra la evolución tanto de la app como de sus integrantes. Arranca como un proyecto de vinculación comunitaria [sustancial en el modelo de universidad intercultural], después de materializa en la app y en dos tesis, una de Diego

Mateo y Avisahín Cruz; y otro de César Cruz. En la tesis de los dos primeros se señala que:

> MazahuaApp es una aplicación móvil, una nueva alternativa para la revitalización, fortalecimiento y difusión de la lengua mazahua” (Cruz y Mateo, 2020).

Al igual que otros proyectos, la aplicación no ha dejado dividendos monetarios directos, pero ha servido para negociar apoyos, con diversas instituciones, para asistir a congresos, también ha sido un proyecto que les permitió postular a premios enfocados al trabajo con pueblos indígenas y como principal carta académica, esto en términos de su proyección profesional y académica. No obstante, en aspectos personales y afectivos, MazahuaApp es un proyecto que les ha brindado a los integrantes de FANTRE el fortalecimiento de su identidad como mazahua y la posibilidad de enunciarse, sin temor, como tal, entre otras cosas. (Notas de campo, diciembre 2021).

&

La exposición de estos 3 de los proyectos desarrollados por egresados y egresadas de la UIEM muestran, *grosso modo*, cómo la Universidad Intercultural del Estado de México está formando profesionales quienes, sumado a sus intereses singulares, con sus conocimientos acumulados elaboran proyectos encaminados a la revitalización de las lengua jñatrjo, principalmente. Asimismo, en estos proyectos es posible identificar que subyacen motivaciones personales, como la necesidad de reconocimiento público como mazahuas y la posibilidad de concretar sus agrados personales, mismos que después son usados para fines didácticos. Así, la universidad cumple una doble función: la de la enseñanza de conocimientos y técnicas especializadas, y la de motivación de procesos de autoadscripción y reivindicación mazahua.

Sin embargo, un asunto transversal, no menor, en estas experiencias es que estos proyectos son desarrollados por personas que tienen acceso a estos recursos digitales y tecnologías, ya sea porque ya cuentan con un empleo, o porque sus padres han apoyado sus iniciativas. A esto se debe sumar que ellos y ellas han crecido con habilidades tecnológicas, o las han aprendido en la escuela, lo que les permite saber manipular estas tecnologías. Por ejemplo, Antonia Villagrán señala que en la secundaria tomó un curso de computación y tecnologías, conocimientos que después le sirvieron para concretar su canal de YouTube. Por su parte Carmen Sánchez, Diego Mateo y Avisahín Cruz aplicaron los conocimientos aprendidos en la UIEM y los transformaron en proyectos personales.

Estos proyectos muestran, además, como las personas se apropian y usan las tecnologías de origen occidental para conservar, difundir y registrar su lengua, que es

primordial. Flores Farfán (2013, p. 35) ha señalado que estos esfuerzos no se pueden catalogar como documentación, sino como revitalización, debido a que, explicita e implícitamente, los actores buscan poner en circulación cotidiana la lengua. Para ello, los espacios cotidianos, como las plataformas virtuales, tienen un rol preponderante ya que actualmente se encuentran insertos en las dinámicas de convivencia que van más allá de lo escolar. Eso es lo que se observa con el uso que hacen estos actores de la tecnologías. Al hacer uso de ellas no se están desindigeneizando, sino que funcionan como mediadores entre diferentes mundos.

Ahora, en el apartado siguiente se presenta un trabajo realizado funcionando las tecnologías no indígenas [la computadora] con los conocimientos de la cultura y la escritura de la lengua.

3.2.4. Escritura en lengua jñatrjo

De acuerdo con Knapp (2013) el antecedente más remoto de escritura de la lengua jñatrjo es el de Diego Nájera de Yanguas en 1637; este párroco transcribió la lengua de los mazahuas, usando como base el castellano, para que les sirviera a los curas del norte-oeste del Estado de México para enseñar la doctrina católica a los indios mazahuas. Muchos años después Mildred Kiemele (1973) y Donald Steward (1954), ambos lingüistas adscritos al Instituto Lingüístico de Verano (ILV), desarrollan también sus propios escritos en jñatrjo para el mismo propósito: adoctrinar a los indios mazahuas.

En su historia los mazahuas no se caracterizan por tener una tradición de escritura de su lengua, a diferencia de otros grupos indígenas de México. Es hasta los años noventa de la centuria pasada cuando comienzan a aparecen los primeros escritos, elaboradoras intraculturalmente. Así, a principios de la década indicada aparecen los textos poéticos de Fausto Guadarrama López, Esteban Bartolomé Segundo Romero y Demetrio Espinoza Domínguez, primeras personas que comenzaron a utilizar la lengua mazahua para expresar sus emociones, todos motivados por el trabajo de otros escritores indígenas adscritos al grupo de Escritores en Lenguas Indígenas A.C. (ELIAC por sus siglas); dicha organización fue creada en noviembre de 1993, con el propósito de motivar la escritura en lenguas originarias y la publicación y difusión de las obras de escritores de diferentes lenguas y culturas (Matías, 2019, p. 191). Es en este contexto donde aparecen los primeros escritores

de origen mazahua. Sin embargo, no aparecieron más escritores sino hasta una y dos décadas después.

En la primera década de los siglo XX se visibilizan los escritos académicos, poéticos y literarios en mazahua de Esteban Bartolomé Segundo Romero, Rufino Benítez Reyna, Juan Ancelmo González, Antolín Celote Preciado y Antonio López Marín[45] (Bautista, 2021) autores que se han consolidado como los referentes contemporáneos de la escritura creativa en lengua mazahua. Se indica que la mayoría de estos escritores emergieron como resultado de los procesos de escolarización en zonas rurales y de programas de formación de promotores bilingües (Gutiérrez Chong, 2012). Sin embargo, ninguno de los mencionados hasta ahora ha explorado géneros literarios que no sean la poesía, oralidad y textos académicos.

Para Linda Tuhiwai Smith (2016, p. 55) la escritura es una tecnología que se usa para delimitar el pasado y el presente. En antaño las poblaciones indígenas solían ser consideradas sin escritura y ello implicaba concebirlos como pueblos sin historia, sin presente y, por lo tanto, sin futuro. En este contexto la escritura en lenguas indígenas juega un rol preponderante no solo porque hace florecer y permite que los sujetos indígenas externen sus maneras estéticas de ver el mundo, sino porque la escritura se traslapa a procesos de autodeterminación contemporáneos; ella se ha transformando en un recurso fundamental en la lucha por los derechos de estos grupos. La misma Smith (ídem) indica que la escritura representa la posibilidad de *re-escribir* las representaciones coloniales que se han elaborado sobre las poblaciones indígenas.

En el contexto actual, dos décadas y media de lo que va del siglo, han emergido algunos nuevos escritores de origen mazahua, entre los que destacan: Francisco Antonio León Cuervo y Germán Segundo Cárdenas. Ambos escritores tienen vínculos con la generación de poetas y académicos, primeros escritores originarios mazahuas; los dos son alumnos directos de esa generación, pero especialmente de Esteban Bartolomé Segundo Romero. Sin embargo, solo Francisco Antonio León Cuervo se formó intelectual y académicamente en la Universidad Intercultural del Estado de México.

En este apartado de la tesis se hace referencia al trabajo de Francisco Antonio León Cuervo, quien es egresado de la licenciatura en lengua y cultura, profesor de educación

45 A ellos, se suma el trabajo de Julio Garduño Cervantes, quien no escribía en mazahua, pero quien escribió el icónico poema: "Soy mazahua" (Garduño Cervantes, 1892).

básica, dentro del subsistema de educación indígena del gobierno del Estado de México. Francisco Antonio, es oriundo del pueblo de Santa Ana Nichi, San Felipe del Progreso, Estado de México, lugar donde sigue viviendo; tiene 37 años y es el escritor de origen mazahua de mayor reconocimiento a nivel nacional e internacional; con trabajos publicados, en diferentes géneros literarios [véase episodio 2 de esta tesis].

1. En la introducción de su novela *Nu Pama Pama Nzhogú* [El eterno retorno] Francisco Antonio León Cuervo señala que "frente a un estante de libros, ya sea en venta o en una biblioteca, una persona mazahua no va a encontrar alguna de las muchas historias que inundan su imaginación. Por ello, en la literatura existe la posibilidad de preservar, por medio de la escritura" (León Cuervo 2019, p. 1-2). En este sentido, el trabajo literario de Francisco Antonio se enmarca dentro de un esfuerzo personal y colectivo de preservar la imaginación, los conocimientos y la propia lengua mazahua. En la literatura, se forja el presente y el futuro de un pueblo.

   En una de las múltiples conversaciones realizadas con Francisco Antonio León Cuervo el señala que su trabajo como escritor está motivado por las múltiples historias que escuchó de su papá. También indica que él comenzó a escribir historias [no mazahuas y en español] desde la secundaria y preparatoria. En este contexto, preguntándole a Francisco Antonio,

   > Eleazar (E). ¿Cuándo comienzas a escribir en mazahua? **Francisco Antonio León Cuervo (FALC).** Bueno eso lo comienzo a hacer después que salgo de la universidad, primero, ahí comienzo haciendo traducciones para el INALI, ese fue un trabajo que conseguí gracias al maestro Antolín. Mientras estaba trabajando ahí, en las reuniones conocí a algunos escritores indígenas, yo no sabía que había literatura indígena, pienso que ahí. De manera personal, pienso que el oficio de la escritura en mazahua hace que una persona asuma de manera más consiente su identidad, eso me paso a mí. Pero, primero tenemos que categorizar qué es lo que somos. Yo pienso que por mis orígenes mazahuas soy un escritor mazahua, pero si jamás hubiese escrito en mazahua, ni abordara temas mazahuas, sería un escritor mexicano y mazahua. Me vuelvo un escritor-mazahua cuando empiezo a hacer cosas que tienen que ver con la identidad mazahua.

   De acuerdo con su respuesta, para Francisco Antonio su mazahuidad es *a priori* a su oficio de escritor, ella es dada por su condición de haber nacido y crecido en una familia y en un territorio mazahua. Empero, la escritura como práctica intelectual le provoca la reflexión sobre la identidad. Lo que hace le define públicamente su identidad, adquiere la condición de escritor-mazahua cuando empieza a hacer cosas relacionadas con lo mazahua. En este sentido, su quehacer no define su posicionamiento, su lugar de origen o su familia, pero sí lo vuelve públicamente mazahua.

   En su posición escritor-mazahua Francisco ha publicado textos diferentes textos de poesía. Sin embargo, hasta ahora, su única obra no poética publicada, es la que ha tenido mayor impacto, hablo de la *Nu Pama Pama Nzhogú* (2019), hasta la fecha única novela escrita de manera bilingüe (mazahua-español). El libro

> cuenta con 175 páginas. Las primeras 91 páginas constituyen su versión en mazahua, las restantes conforman la versión en español. En términos literarios el libro más que una novela es una noveleta o novela corta, y cuenta la historia de Xuba tres etapas diferentes de su vida. Xuba es un indio mazahua que atraviesa por un proceso de desindianización, que pone en duda los conocimientos de sus abuelos y que traiciona su promesa de no olvidar a los abuelos y por esta traición su alma queda vagando en un limbo en donde ya no es indio ni termina por dejar de serlo. Este libro representa una de las tantas historias que Francisco ha escuchado desde su infancia. También habla en parte el proceso de desindianización que Francisco, y otros mazahuas, han vivido desde la colonia. (Notas de campo marzo, 2022).

El trabajo literario elaborado por Francisco, se enmarca en un fenómeno nacional e internacional que Bellinghausen (2018) describe como un boom de las literaturas indígenas en México, mismo que tiene su origen en los años setenta y ochenta, pero que gracias a la fuerza mediática y política del EZLN tuvo mayor auge. De esta manera, indirectamente, la aparición de la narrativa jñatrjo [no solo poesía] es parte de los efectos de la insurgencia del movimiento zapatista en Chiapas. Lo que implica su posicionamiento como una tecnología de reescritura de la imaginación nativa, jñatrjo.

Su quehacer literario demuestra, además, como Francisco Antonio se apropia de ciertas tecnologías alógenas, como la computadora, los sistemas de escritura digital, los cuales lo utiliza para llevar la oralidad mazahua a un formato escritural y digital; hecho que se enmarca en un proceso de revitalización de la cultura mazahua. Sin embargo, este proceso también revela tensiones; primero con el uso de la tecnología [procesadores de texto como Word] para el traslado de grafías y vocales con sonidos guturales y nasales. Aunado a lo anterior, la transcripción de la lengua mazahua a formatos digitales va acompañado de una serie de disputas entre diferentes actores e instituciones de gobierno en distintos niveles por definir qué y cómo escribir. Por lo tanto, aunque individualmente, el trabajo de Francisco Antonio representa un esfuerzo de desobediencia interna gestada intraculturalmente para reescribir la manera en la que los mazahuas imaginan sus realidades presentes y futuras (Pratt, 2017).

3.3. ¿Nuevas mazahuidades, o mazahuidades renovadas?

Para este episodio se propuso discutir la noción de nuevas mazahuidades, neologismo que hace referencia las variaciones de cómo las personas asumen, viven y sienten su identidad

como mazahuas en la contemporaneidad. Así pues, teniendo en cuenta información del episodio anterior y del episodio actual se plantea la siguiente duda: ¿hablamos de nuevas mazahuidades, o de mazahuidades renovadas?

En el entendido que la identidad étnica está estrechamente vinculada con la cultura y ella es dinámica; la identidad también se encuentra en una constante construcción y cambio. Por supuesto, los mazahuas del hoy no pueden ser los mismos que los de hace un siglo; sobre todo, considerando la cantidad de cambios que los individuos y colectivos indígenas han experimentado con la intensificación de las interrelaciones entre grupos indígenas con no indígenas; con la incorporación de elementos tecnológicos y digitales (mediadores) a la vida cotidiana de las poblaciones indígenas, así como por las circunstancias políticas ocurridas en la década de los noventa de la centuria pasada, especialmente con la insurgencia del EZLN.

La identidad mazahua contemporánea — aunque se conservan algunos registros del pasado como la lengua y algunas prácticas asociadas con la comida y la medicina tradicional — se ha modificados por situaciones históricas y sociales, por las interacciones con otras culturas que se han incrementado en las últimas décadas, por las agencias individuales, así como por el su uso, en determinados contextos, a nivel instrumental (Briones, 2007). Lo último, "no implica que existan identidades más originales, más falsas, o más legítimas o espurias" Bartolomé (2006b, p. 73). La identidad es un hecho que viven y sienten las personas, en relación a situaciones y necesidades que les rodean.

En este contexto, las mazahuidades descritas a lo largo de este episodio hacen referencia a posicionamientos de la identidad en contextos públicos; ninguno de los casos expuestos hace alude a sujetos que vivan y experimenten su identidad como hechos únicamente íntimos. Así, una cualidad distintiva entre estas nuevas mazahuidades y las antiguas mazahuidades, es el hecho de que se enuncian.

La cualidad de enunciación revela dos situaciones coyunturales. Una, la presencia histórica de un régimen de política cultural que valúa positivamente la diversidad cultural, en el caso de México, este régimen está compuesto por la retórica de la interculturalidad y plasmada en los programas de estudio de algunas instituciones como la UIEM (Reyna Hernández y Cocom Castillo, 2021). La otra, en misma sintonía, los efectos de ese nuevo régimen en términos de poder se ven imbricados a la subjetividad de las personas. Por ello,

ahora, las personas pueden asumirse públicamente mazahuas — algunas veces como un asunto estratégico — sin sentir la vergüenza que padecieron sus generaciones anteriores. En la misma línea argumentativa, el hecho de que la identidad mazahua se movilice como posicionamiento público, implícita o explícitamente, en ello subyace un anclaje político; cifrado en términos de reivindicación étnica.

Otra característica de estas nuevas mazahuidades es el uso político que cobran elementos clásicos de la materialidad mazahua, como la vestimenta. Sin embargo, el uso político de ciertas prendas no está exento a críticas internas que cuestionan su uso. Aunque de manera paradójica, gran parte de los actores citados en este texto, a menudo, suelen hacer uso de esas mismas estrategias. Por ejemplo, la crítica al disfraz mazahua cuestiona el uso estratégico de la identidad y las formas hegemónicas y folclorizadas de concebir al mazahua. Lo paradójico es que siempre se señala como mazahua disfrazado al otro (y en contadas ocasiones a uno mismo), pero todos en algún momento han utilizado ciertas prendas para legitimarse como mazahuas en los espacios públicos. Siguiendo a Fanon (2017, p. 177) estas etiquetados tienen que ver con la negación de la individualidad y libertad del otro. Y al mismo tiempo con un reforzamiento de la individualidad de uno. Por lo tanto, esta expresión se puede leer como una remarcación de la subjetividad en los procesos de construcción de lo mazahua a través de una alteridad interna. Asimismo, esta expresión busca abrir los criterios que definen lo mazahua, para que no solo sea considerado mazahua aquello que cumple con ciertos criterios definidos por una estructura.

Ahora, las mazahuidades actuales, aunque parecen nuevas, tienen un base histórica local, que, en el norte-oeste del Estado de México, se viene tejiendo desde los años setenta, pero que, en las últimas dos décadas, con la apertura de la UIEM, se han vuelto más evidentes y también han tomado mayor visibilidad y relevancia. Como ya se ha indicado la apertura de la UIEM ha modificado considerablemente las maneras de expresar la identidad mazahua. El acceso a las tecnologías, el incremento del capital cultural y escolar — por la adquisición de conocimientos especializados — ha ampliado la gama de formas de reivindicar la identidad. De acuerdo con Flores Farfán (2013) los procesos de reivindicación actuales, llevados a cabo por individuos y colectividades indígenas van acompañados de procesos de apropiaciones de conocimientos y tecnologías propias de las sociedades occidentales, que son utilizados para sus propios fines. Con ello, la visibilidad

de los mazahuas ha tenido un aumento en los espacios virtuales y digitales, en plataformas como YouTube, Facebook, Spotify, grupos de WhatsApp, entre otros.

Teniendo como base los datos biográficos y etnográficos presentados en este apartado de la tesis se argumenta que las nuevas mazahuidades no implican un ruptura con elementos de la identidad histórica mazahua, sino se sustenta mayormente en modificaciones, en términos cualitativos, de cómo se asume la identidad. Los sujetos actuales, a diferencia de otras épocas, toman *consciencia* de su identidad, la asumen reflexivamente, lo que les permite construir, a través de sus agencias, estrategias, acciones y proyectos, individuales y colectivos, para confrontar los estereotipos, los prejuicios asociados a esta identidad e incluso desequilibrar los índices tradicionales de la mazahuidad.

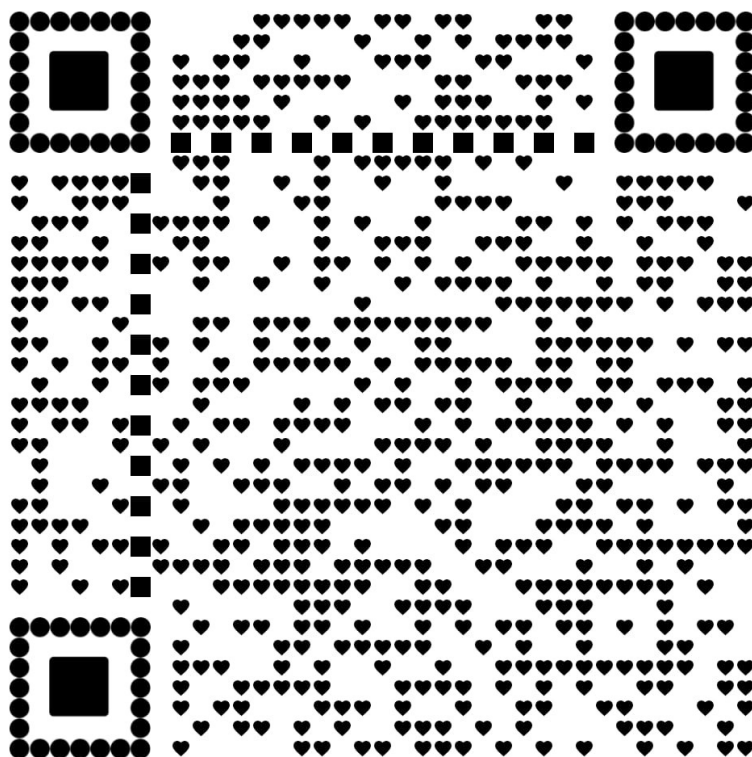
Para Bartolomé (2006, p. 71) la *consciencia* étnica se entiende como la manifestación ideológica del conjunto de las representaciones colectivas derivadas del sistema de relaciones interiores de un grupo étnico, las que se encuentran mediadas por la cultura compartida. Refiere, además, al conocimiento que una persona tiene de sus percepciones, estados, sentimientos, ideas, voluntades y capacidades. Como se muestra en esta tesis, esta *consciencia* no es algo dado, sino que se va construyendo de manera paulatina, en tanto las personas interactúan con otros, tanto de manera positiva — p.e. encuentros mediados por instituciones que promueven ideologías de exaltación de la diversidad cultural — así como de manera negativa — p.e. en situaciones de rechazo, discriminación y racismo. En paralelo, las personas también van tejiendo su propia subjetividad, es decir, "sus modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo y temor que animan a los sujetos actuantes. Pero también como las formaciones culturales y sociales que dan forma, organizan y generan esos modos de afecto, pensamiento" (Ortner, 2016, p. 127). Desde esta lectura, la formación de la *consciencia* étnica es un proceso yuxtapuesto con la formación de una identidad y, por lo tanto, es hasta cierto punto, "normal" que estas nuevas mazahuidades se diferencien de las "viejas" mazahuidades (antes de la apertura de la UIEM) no solo por las circunstancias sociales y de tiempo, sino porque corresponde a un proceso cultural con un trasfondo activamente político.

Ahora, al argüir que las mazahuidades son formas subjetivas con un trasfondo político, eso lleva a evaluar a las acciones y proyectos creados por quienes se cita en este

episodio, como resultado de sus agencias. Asimismo, se arguye la diferencia entre cada proyecto, muestra de la diversidad de maneras de percibir y sentir la identidad mazahua. Es decir, a pesar de que se haga alusión a índices y nociones de identidad colectiva, la manera en la que esta se interioriza, pero, sobre todo, se exterioriza va a ser diferente, aunque con elementos comunes. En este sentido, entonces, se argumenta que las nuevas mazahuidades tienen una dimensión más individual que colectiva. Y justamente, esto también, es resultado de las políticas públicas educativas las cuales, a pesar de apelar a nociones, ideologías y prácticas comunitarias, al menos en el norte-oeste del Estado de México, lo que hacen es fisionar lo colectivo y privilegiar lo individual.

Para ilustrar este argumento, se señala que la mayoría de los proyectos reseñados se comienzan a gestar por influencia de la UIEM, todos se enmarcan en un propósito político por reivindicar la lengua mazahua, todos son resultado de un proceso de consciencia étnica, todos utilizan la lengua, algunos conocimientos e imágenes de la cultura mazahua. Sin embargo, no existe vínculos colaborativos entre unos y otros proyectos.

Para ir cerrando, se argumenta que, aunque en estos proyectos no tienen nexos activos entre unos y otros, es posible identificar puntos en común, la mayoría de ellos centrados en una experiencia compartida y en la construcción de una temporalidad común. Al ser procesos de consciencia étnica impulsadas desde una institución, van a tener algún vínculo con esas ideas a las que estuvieron expuestos, pero también al formar parte de un proceso de subjetivación se va a traslapar la individualidad de los sujetos, la cual se hace más presente una vez estando fuera de la UIEM porque se enfrentan con otras circunstancias (falta de empleo, problemas personales, proyectos de vida).

Episodio IV. Aproximaciones a las nuevas materialidades entre los mazahuas

Bonfil Batalla (1991; 1997) en su teoría sobre el control cultural propone que éste alude a la capacidad de decisión [agencia] social que un individuo o colectivo ejerce sobre los *elementos culturales*. Estos elementos culturales son los componentes que permiten la continuidad de dicha cultura: los materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos y emotivos.

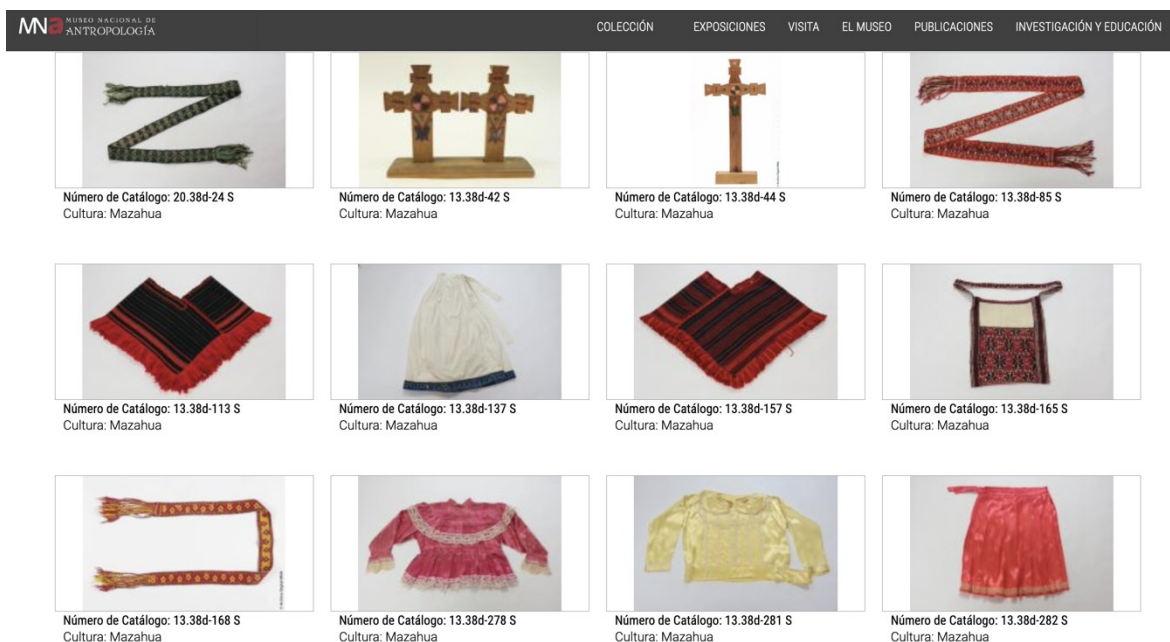
En el contexto mazahua varios de esos elementos han perdido su vigorosidad; algunos conocimientos, formas de organización y elementos materiales, perviven, pero de manera poco reflexiva y otros, como los aspectos materiales, simbólicos y de organización, se han mezclado con elementos culturales externos. Específicamente en lo referente a los elementos materiales, de manera general es posible identificar algunos que por siglos han dado continuidad de este grupo, la mayoría de ellos son resultado de la transformación de

recursos que provee el entorno ecológico (la tierra, la madera de los árboles, las fibras de las raíces vegetales, los animales y sus recursos derivados, las plantas, el maíz) y dirigidos hacia el trabajo agrícola. Obviamente, a lo largo del tiempo también se ha dado la apropiación de elementos materiales externos, como el metal, el plástico y algunos textiles, que fueron adaptados para las tareas y necesidades nativas. En este aspecto, se entiende por cultura material a "o resultado da intervenção humana sobre uma ampla gama de matérias-primas disponíveis no ambiente para a produção de adornos, artefatos e utensílios", [el resultado de la intervención humana sobre una amplia gama de materias primas disponibles en el entorno para la producción de ornamentos, artefactos y utensilios, traducción propia] (Müller y Aguiar, 2021, p. 2).

4.1. Cultura material entre los mazahuas y sus cambios

Una mirada a los acervos etnográficos del Museo Nacional de Antropología e Historia (en su plataforma virtual) y del Museo del Centro Ceremonial Mazahua (Santa Ana Nichi, San Felipe del Progreso) permite crear una idea general sobre los objetos que componen la cultura material mazahua, destacando los siguiente:

> Cestos y canastos elaborados con fibras de maguey, o raíz de zacatón; bolsos y bolsas de tela con bordados; prendas de vestir (femeninas y masculinas) elaboradas a base de algodón, lana y satín, algunas de ellas ataviadas con bordados de figuras geométricas que plasman el entorno natural y símbolos de la cosmogonía nativa; capas de fibra de maguey utilizadas para protegerse de la lluvia; instrumentos de cocina elaborados en cerámica, barro, madera y piedra; cruces de madera de uso religioso; instrumentos de metal para el trabajo agrícola como azadones, machetes y hoz; aretes y collares de plata; sahumerios elaborados en barro; un telar de cintura construido en madera; y un popote grueso de guaje para extraer el aguamiel y producir pulque.

Además, en las paredes del Museo del Centro Ceremonial Mazahua es posible observar varias fotografías, tomadas entre los años sesenta y los setenta de la centuria pasada en varios pueblos mazahuas, que muestran cómo eran sus casas y como se relacionaban con los instrumentos que utilizan en las labores de su vida cotidiana.

(Imagen 16. Colección etnográfica otopame, tomada del sitio virtual del Museo Nacional de Antropología e Historia).

(Imagen 17. Acervo del museo del Centro Ceremonial Mazahua, tomada por Valle Pineda).

En la actualidad varios de los elementos materiales que dan continuidad a la vida cotidiana de los pueblos mazahuas se han modificado, actualizado o remplazado. Esto se debe a varios factores, pero destaca el hecho que anteriormente la actividad económica central era el trabajo agrícola, por lo tanto, sus principales elementos materiales estaban relacionados con esta actividad. Sin embargo, en el presente la actividad agrícola ha pasado a ser

complementaria y, en algunos casos, su quehacer se ha industrializado. Además de que los hombres y mujeres mazahuas han diversificado sus labores y muchas de ellas se realizan fuera de sus pueblos de origen, en entornos urbanos. Ello ha derivado en la introducción de nuevos elementos materiales, así como de instrumentos tecnológicos como la radio, la televisión, los teléfonos móviles, las computadoras, el internet, los automóviles, nuevos materiales para la construcción, alimentos, bebidas y ropa industrializada, materiales de plástico, etc.

Dada la inmersión intencional y no intencional de elementos materiales ajenos a la cultura mazahua, estos últimos carecen de un control total sobre los efectos directos o colaterales que estos puedan tener sobre su matriz cultural. En este contexto, desde la perspectiva de esta tesis, no es factible utilizar la noción de cultura material, ya que en principio ella alude a los usos que las personas hacen de las cosas en su vida cotidiana, sin que se preste atención a la forma estos objetos transformar sus vidas. Por el contrario, la categoría materialidad parece tener una mayor coherencia en el análisis de cómo los elementos materiales afectan también a las personas, a su cultura, a su identidad y a su subjetividad. Landa y Ciarlo (2020, p. 203) mencionan que la noción de materialidad enfatiza en las relaciones intrínsecas entre las personas, sus prácticas y los objetos, en un espacio y tiempo determinado. Es decir, que las formas materiales constituyen "no solo una cubierta superficial (un epifenómeno) dentro de la sociedad, sino son elementos que cocrean a los sujetos en forma dialéctica en el mismo acto de objetivación de lo material" (Miller, 2005, p. 20).

Por lo anterior se indica que este episodio se concentra en abordar cómo los y las interlocutoras de esta tesis ejercen su capacidad de decisión sobre elementos materiales y conocimientos de su cultura, y los combinan con elementos materiales y conocimientos de culturas externas [apropiadas] contemporáneos, para enfocarlos en sus proyectos de reivindicación y revitalización de la cultura mazahua. Se argumenta que los usos que las personas hacen de diferentes elementos materiales, de distintas procedencias, sobre todo digitales, dan la pauta para la producción de nuevas formas materiales que se combinan con conocimientos externos e internos.

Estas *nuevas materialidades*, físicas y no físicas, en la contemporaneidad se han ido convirtiendo en elementos puntales en los proyectos de revitalización y reivindicación de la

cultura mazahua y la lengua jñatrjo. Paralelamente, sus usos transforman y actualizan a la cultura, a la identidad y a la misma lengua. Se arguye, también, que las consecuencias de los usos de elementos materiales externos en la cultura mazahua, van más allá de la esfera de representación y autorrepresentación. Ya que estas nuevas materialidades tienen una naturaleza cambiante, no solo median entre dos sistemas de significación, el indígena y el no indígena, sino que son la *objetificación* de la fusión entre dos o más sistemas de significación e identidades múltiples. Esto a su vez está produciendo nuevos niveles de experiencias, sensibilidades y medios para imaginar el mundo (Thrift, 2005).

En concreto este episodio alude como nuevas materialidades a elementos que surgen del uso de tecnologías digitales e internet (las computadoras, las cámaras de video y fotografía, las impresoras, lo softwares) y su combinación con conocimientos nativos y la creatividad humana (Ríos, 2019). Específicamente las nuevas materialidades a las que hace referencia este episodio de la tesis contemplan a una gama amplia y variada de creaciones, en su mayoría de corte artísticas y académicas, en las que destacan sonidos, imágenes fijas y en movimiento, aplicaciones para *smartphones*, texto digital e impresiones. Casi en su totalidad estas nuevas materialidades orbitan alrededor de la lengua.

Antes de concluir la apertura de este episodio quiero destacar un par de datos que justifican la centralidad de la lengua como eje de las nuevas materialidades. El primer dato es que la mayoría de los y las interlocutoras de esta investigación tienen una edad que oscila entre los 20 y 41 años, siendo los 30 años la edad promedio, y solo 6 rebasan los 35 años. A este respecto, Ortiz Boza ha documentado que, en poblados mazahuas, ubicados en San Felipe del Progreso, los jóvenes de 35 años o menos han estado en constante interacción y convivencia con aparatos tecnológicos desde el inicio del nuevo milenio:

> Los nacidos entre 1990 y 1995, que ya contaron con energía eléctrica y con mejores condiciones de vida y educación se le ha denominado la generación.net., esto debido a su relación no solo con los medios masivos de comunicación, sino también con las tecnologías de la información y las comunicaciones (tics). (2014, p.20).

En este sentido, y de acuerdo con los propios interlocutores, para la mayoría la convivencia e interacción con las diversas tecnologías comenzó desde etapas tempranas de sus vidas, en la primaria y secundaria. Es decir, si bien no todos son expertos en tecnologías, las conocen bien y en general saben utilizarlas.

El segundo dato a subrayar es que, de los 24 interlocutores totales solo 7 se consideran nativohablantes del jñatrjo (5 mujeres y 2 hombres). Es decir, una tercera parte

del total de los interlocutores. Este dato muestra en un nivel micro el efecto del desplazamiento de la lengua, en una y hasta en dos generaciones (véase tabla 3, del episodio 2). Esto explica porque la gran mayoría de los proyectos que dan cabida a las nuevas materialidades aquí abordadas se concentran en la lengua. En los ejemplos, las tecnologías no solo son usadas para documentar, revitalizar y reivindicar los conocimientos y lenguas nativas, sino coadyuvan también a reconstruir, reparar y reaprender conocimientos que perdieron su vigencia, que fueron olvidados, o desplazados intencionalmente y no intencionalmente debido a las situaciones de violencia que enfrentaron ellos, ellas, sus padres y/o sus abuelos.

4.2. Las nuevas materialidades entre los mazahuas

Para Meskell (2005, p. 2) las discusiones centradas en la cultura material de los pueblos se han enfocado más en aspectos empíricos, en el objeto o la cosa *per se,* sin tomar en cuenta que "estos" están envueltos dentro de una red de relaciones sociales y políticas que bajo ciertas circunstancias ejercen agencia sobre diferentes aspectos de la vida humana. Siguiendo este argumento, las nuevas materialidades a las que se hace referencia en este episodio, refieren a múltiples creaciones envueltas en una red de relaciones sociales y de poder que abonan en visibilizar la cultura del grupo mazahua, así como reivindicar, revitalizar sus saberes y resguardar sus conocimientos. Pero, además, sus características, físicas y no físicas, determinan, hasta cierto punto, las maneras en la que los sujetos se relacionan con ellas y los medios que necesitan para hacerlo.

Con el avance tecnológico y científico han ido apareciendo materialidades, cuya físicalidad, a veces, no es directamente palpable, pero las personas entablan usos cotidianos y rutinarios con ellas. Por ejemplo, los *softwares*, las aplicaciones para teléfonos móviles, las imágenes, los textos y sonidos virtuales. Estas "superficies se interponen con los cuerpos, formando un nuevo tipo de caparazón, un conjunto de superficies informativas que, a fuerza de la combinación de máquina y teoría, crea un nuevo adentro y simultáneamente un nuevo afuera" [traducción propia] (Thrift, 2005, p. 246). Estas superficies con el paso de los años se han ido diversificando y masificando en sus usos, a tal grado que poblaciones que anteriormente no tenían acceso a ellas, como los grupos

indígenas, están accediendo a ellas e incorporándolas a sus actividades cotidianas, laborales y modificando sus vidas. Por lo anterior, es importante no desestimar los efectos que estas materialidades tienen en las vidas de las personas indígenas.

De acuerdo con Leonardi (2010, p. 1) la materialidad no física, al igual que la física, tienen efectos tangibles en la vida de las personas. Por ejemplo, los programas informáticos, las computadoras y las aplicaciones para *smartphones* son de uso cotidiano entre todos los y las interlocutoras de esta tesis; los utilizan en sus trabajos, en sus formas de comunicarse cotidianamente, como instrumentos de ocio, etc. Ardèvol y Lanzeni (2014, p. 30) indican que este tipo de materialidades, que se pueden denominar como digitales, "pueden ser entendidas como un nuevo tipo de objeto compuesto de bits que circulan y se reproducen en la red prácticamente de forma infinita". Lo señalado por estos autores es, justamente, lo que vuelve a las materialidades digitales herramientas cruciales para las actividades de visibilización, revitalización y reivindicación de la cultura mazahua. Al circular y reproducirse casi de manera infinita hace que las materialidades generadas por los y las mazahuas "ocupen" espacios en donde anteriormente los pueblos indígenas no tenían presencia.

El argumento anterior, subraya la fuerza dialéctica entre las nuevas materialidades mazahuas con la materialidades y tecnologías modernas. Las personas mazahuas al hacer uso de herramientas tecnologías ajenas a su cultura para ellos y ellas crear algo nuevo, también transforman a las materialidades y tecnologías modernas, aún y cuando estas estén diseñadas para otros usos. Las diferentes materialidades, creadas y apropiadas, ejercen cierto nivel de agencia sobre la vida de las personas (esto abarca a las formaciones contemporáneas de identidad). Pero, desde la perspectiva de esta tesis, más allá de que estas materialidades ejerzan agencia por sí mismas, éstas objetivan las intenciones de las personas. Por decirlo sencillamente, las cosas y creaciones son extensiones de ciertos propósitos humanos, individuales y colectivos. Para Gell (2016, p. 48) los objetos, las cosas y los artefactos pueden tener agencia, pero esta es inducida por las propias personas. Entonces, los productos creativos que realizan y las cosas que utiliza una persona (o colectivo de personas) se convierten en su "mente distribuida", ya que en últimas instancias el agente es quien hace que los sucesos ocurran en su entorno y no directamente las cosas. Los objetos tienen agencia en la medida que son capaces de afectar a las personas,

movilizando respuestas emocionales, generando ideas y provocando una variedad de acciones y procesos sociales (Martínez Luna, 2012) Esa agencia, es lo que Bennett (2022) ha nombrado como: poder-cosa. O sea, la capacidad que tienen las materialidades de afectar la vida, que no se reduce a la agencia dotada por los humanos. Sin embargo, al final son las personas las que captan la fuerza del poder-cosa. En este sentido, aún y cuando algunos elementos materiales puedan tener por sí mismos agencia, a quien *afecta* es al humano.

Un rubro importante a considerar, en la aparición, emergencia y apropiación de estas nuevas materialidades en la vida de individuos y colectivos de origen mazahua, es la discusión sobre el poder y la desigualdad en el acceso y uso de tecnologías e internet. Como ya se ha indicado, no es que anteriormente las personas de origen mazahua no tuvieran acceso, o no supieran manipular las diferentes tecnologías. De hecho, al ser un pueblo con una gran tradición migratoria, ellos y ellas han interactuado con tecnologías digitales desde antes de que éstas llegaran de manera masiva a sus pueblos de origen, e incluso son ellos mismos los que las han introducido. Empero, la discusión sobre el poder y la desigualdad recae en el capital cultural que tienen las personas para aprovechar estos instrumentos como herramientas para crear, y no solo ser consumidores; y en las infraestructuras públicas que permiten el acceso y uso del internet y otras herramientas. Como lo ha documentado Ortiz Boza (2014), los mazahuas que nacieron desde finales de los ochenta han tenido acceso a diversas tecnologías, sin embargo, la mayoría solo las utilizaban para consumir o realizar tareas escolares, pero no para crear sus propios contenidos o proyectos. Con la apertura de la UIEM, ese capital se ha ido y se sigue formando (López Miranda, 2017). Como ya se mencionó en el episodio 2 de esta tesis, la universidad desde su apertura en 2003 ha capacitado a sus estudiantes para que ellos y ellas aprendan a utilizar diferentes herramientas tecnológicas y los dirijan hacia sus proyectos personales y colectivos, que pongan en el centro a la cultura de los pueblos originarios. En este sentido, la educación centrada en el reconocimiento de la diversidad cultural y la revaloración de los conocimientos nativos (al menos discursivamente) ha otorgado a los mazahuas un mayor control sobre sus recursos y sobre recursos externos.

Con respecto a las infraestructuras que permiten su uso. En varios poblados del norte-oeste del Estado de México acceder a internet fijo todavía no es tan sencillo, solo se

puede a través de redes satelitales, pero estas señales, a menudo, son inestables y costosas. Afortunadamente, las redes móviles y los *smartphones* han permitido un avance importante en la disminución de la brecha en el acceso, así lo indica la Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de TIC en Hogares de 2021 (IFT, 2022). Indirectamente, también la apertura de la UIEM, ha obligado de alguna manera a que las familias mazahuas faciliten los recursos económicos para que sus hijos accedan a internet, ya sea en redes móviles o fijas, con el objetivo de satisfacer las demandas escolares. Obviamente, el acceso a internet se volvió más necesario con la pandemia, ya que la mayoría de actividades escolares se mudaron a medios electrónicos y digitales. Empero, desde antes de la pandemia, para muchos estudiantes y profesionales mazahuas el acceso a internet ya era un recurso necesario.

Antes de presentar el abanico de nuevas materialidades desarrolladas por los interlocutores de esta tesis, se presenta una reflexión sobre uno de los elementos materiales más significativos en casi todas las culturas del mundo, el espacio de habitación, o casa. El objetivo de comenzar una reflexión sobre las materialidades tomando como ejemplo a la casa es mostrar como sus cambios, transformaciones y adaptaciones están estrechamente vinculadas con las cosas que ahí yacen, así como con las actividades que realizan quienes la habitan. También se destaca que, a pesar de los cambios, persisten elementos materiales centrales para la cultura mazahua (como el fogón), que se mezclan con elementos materiales modernos.

4.2.1. Algunos ejemplos: la casa (ngumï) mazahua y sus cambios

Las contadas investigaciones que abordan la cultura material entre los mazahuas han centrado sus reflexiones en tres ejes analíticos: los cambios de las indumentarias femeninas tradicionales, la producción de objetos artesanales y sus estéticas, y la intromisión de tecnologías modernas como elementos aculturadores (Castillero Vera, 2018, 2019; Celote Preciado, 2010; Chávez Arellano, 2003; Maldonado y Serrano, 2014; Ortiz Boza, 2014; Sandoval Forero, 1993). Empero, estos abordajes han descuidado un elemento material fundamental en casi todas las culturas, la casa.

Para Bourdieu (2009) la casa materialmente articula un universo microsocial que retrata los valores del grupo cultural y la familia. La manera en la que está organizada y los objetos que ahí yacen dan cuenta del tiempo histórico. Además, la casa también compone una atmósfera de afectos y sentimientos (tranquilidad, seguridad, calma, caos, miedo) que en determinados momentos cala en la subjetividad de las personas (Wetherell, 2013). Los materiales que componen la misma son el reflejo del entorno ecológico y de los recursos económicos que la familia posee. Su interior, su organización y su estructura condensan el microcosmos de la cultura, la personalidad de los dueños, su *status* socioeconómico y hasta sus anhelos futuros.

De acuerdo con Galinier (2014, p. 97) entre los grupos otopames la casa posee tres órdenes de realidades: es un conjunto arquitectónico con sus anexos establecidos en un espacio determinado; una unidad cognática mínima, de tipo nuclear o extensa; un marco simbólico y un soporte de representaciones cosmológicas. En este contexto, la casa tradicional mazahua incluía elementos singulares como el fogón, un espacio central en las reuniones familiares y un lugar simbólico donde fluía el conocimiento oral; el tejamanil, un espacio dedicado al resguardo de la mazorca de maíz; oratorios familiares, espacios en donde los miembros de las familias acudían a rezar y/o meditar. Los materiales que se utilizaban para su construcción eran insumos que se obtenían del entorno ecológico inmediato: piedra, tierra que se trasformaba en lodo y adobe, madera transformada en vigas y morillos, pasto y/o zacate (de maíz) y tejas. Casi siempre estas casas tenían un techo de teja a dos aguas, pisos de tierra y dos habitaciones, una destinada para pernoctar y la otra para las tareas de cocina, socialización familiar y almacén (Faz Govea, 2019; Rojas González, 1939). Sin embargo, como indica Segundo Romero (2014, p. 198), en las últimas seis décadas se han ido modificando los patrones culturales sobre la concepción de la casa mazahua y los materiales de su construcción, predominando, el concreto, el tabique rojo, el tabicón, cemento, varilla, ventanas y puertas de herrería con cristales, con paredes aplanadas y pisos de cemento y losa, todo con una influencia de la arquitectura moderna.

Las siguientes dos imágenes externamente muestran el contraste entre una casa mazahua tradicional que persiste (con sus respectivos cambios y adaptaciones) con las actuales arquitecturas que predominan en el norte-oeste del Estado de México.

(Imagen 18. Casa tradicional mazahua, ubicada en la localidad de Emilio Portes Gil, propiedad de Antolín Celote, tomada por Valle Pineda con autorización).

(Imagen 19. Nuevos y viejos materiales conviven en las construcciones de casas en la localidad de Rioyos Buenavista, San Felipe del Progreso, tomada por Valle Pineda).

Como se observa en las imágenes, las arquitecturas tradicionales mazahuas aún perviven y conviven con arquitecturas y materiales modernos, pero la tendencia es que desaparezcan o sean remplazadas, debido a varios factores entre los que destacan: las influencias culturales y estéticas externas, las necesidades contemporáneas, las relaciones de poder social y económico que se tejen dentro de las mismas comunidades, la pérdida de conocimientos para producir, por ejemplo, adobe y otros materiales. Las casas en las que actualmente viven las familias mazahuas se han modificado en su estructura, materiales y orden, pero no

por ello esas familias han dejado de ser mazahuas. Sin embargo, los cambios sí han modificado y transformado la identidad cultural y la subjetividad de las personas.

Por otro lado, la pandemia por Covid-19, "obligó" a algunos de los interlocutores de esta tesis, quienes vivían fuera, a volver a sus casas para trabajar y/o estudiar desde ahí. En estas circunstancias, los medios digitales se consolidaron como el principal canal de comunicación e intercambio, y las herramientas tecnológicas fueron claves en esta etapa. Estas personas al volver a sus casas tuvieron que alterar el orden de las mismas, adaptar espacios para pernoctar como oficinas de trabajo e instalar antenas para captar internet satelital. La siguiente viñeta muestra un ejemplo de cómo se dieron esos cambios y adaptaciones a nivel interno dentro de una casa de una familia mazahua.

4.2.1.1. La casa (ngumï) de Angélica

Angélica es una mujer originaria de San Nicolás Guadalupe, uno de los poblados de San Felipe del Progreso con mayor densidad de hablantes y población auto reconocida como mazahua. Para llegar a su casa, primero hay que llegar a la secundaria del pueblo, la cual se ubica a la orilla de la avenida principal. Desde la cabecera municipal de San Felipe del Progreso el autobús tarda una hora aproximadamente en llegar a San Nicolás. Uno se baja en la secundaria y de ahí camina unos 15 minutos al occidente, sobre un camino de tierra. La caminata implica atravesar un área boscosa, algunas milpas y casas. En este tránsito es posible observar que ya ninguna de las casas es de adobe, algunas no tienen techo de concreto, están techadas con láminas de plástico o asbesto, pero todas tienen muros de block o tabique. Avanzando, sobre el camino principal se ubica la casa de la familia de Angélica.

La casa de la familia de Angélica tiene dos plantas (o pisos); de frente se ubica un estacionamiento y un pequeño jardín; en la parte trasera de la casa se ubica la milpa familiar. La casa está construida con concreto y bock, tiene ventanales de aluminio y vidrio; por fuera está pintada de un color naranja tenue; con una puerta de acero. Al interior, la casa tiene piso de loseta color café, los muros están pintados de naranja y el techo de

blanco. En la planta baja se encuentra un espacio de comedor con una mesa y sillas de madera industrial y una alacena de madera y vidrio; una sala con dos sillones y un mueble para televisión. La televisión es una pantalla plana de cuarenta pulgadas, debajo de ella está un reproductor de audio con bocinas y reproductor de DVD. En los muros de la sala están colgados algunos reconocimientos que Angélica ha ganado, así como la fotografía de su generación de la licenciatura. En la contraesquina de la sala, frente al comedor, yace un altar con algunas figuras católicas. En la misma parte de la casa, al fondo, se ubica el espacio dedicado a la cocina, dentro es posible encontrar una estufa de gas y otra de leña (fogón), una mesa con instrumentos para cocinar y un petate. Al costado de la cocina, está una puerta que da hacia la parte trasera de la casa, en donde se encuentra la milpa familiar, y al lado de la puerta hay un baño. En la segunda planta se ubican las habitaciones familiares, a las que se accede subiendo por una escalera de concreto con barandales de metal.

Angélica es la mayor de seis hermanas, todas estudian, las tres más grandes estudian la universidad, salvo que Angélica estudia la maestría, mientras que sus hermanas la licenciatura. Sus padres son originarios de San Nicolás Guadalupe, hablan jñatrjo, trabajan la milpa, aunque ya no como la actividad primaria. Su padre trabaja fuera de su casa, en otros estados, como contratista en el ramo de la construcción. Por su parte, Angélica y dos de sus hermanas, antes de la pandemia, también radicaban, por motivos laborales y de estudio, fuera de San Nicolás Guadalupe. Por lo tanto, la casa familiar no era ocupada cotidianamente por toda la familia, de los ocho integrantes totales, solo la mitad vive ahí. Por esta situación, en tiempos no pandémicos, la casa solo es ocupada por toda la familia únicamente los fines de semana.

Empero, por la pandemia de Covid-19, Angélica y sus hermanas volvieron a la casa familiar, su vuelta significó varios cambios en la rutina familiar, pero también modificaciones en el orden del espacio de la casa. Por ejemplo, Angélica adaptó en su habitación un escritorio, con una silla y su computadora para trabajar a la distancia. También tuvieron que contratar internet e instalar una antena en la parte delantera de la casa. Igualmente, sus hermanas modificaron sus espacios habitacionales para trabajar y estudiar desde sus computadoras y *smartphones*.

&

La anterior viñeta expone como son las actuales casas mazahuas, los elementos que se conservan, los materiales que ahora se utilizan, el orden interno, la estética externa, hasta los días que es ocupada por toda la familia. Asimismo, se indica que la vuelta de las personas a sus casas debido a la pandemia, implicó cambios y transformaciones al interior de la casa, debido a las actuales actividades productivas, de ocio y de necesidades personales que tienen las nuevas generaciones de mazahuas. Estos datos, además, muestran como las personas han integrado aparatos electrónicos para sus labores cotidianas, las cuales también impulsan modificaciones en el orden y en la infraestructura de sus casas, es decir, en la espacialidad.

4.3. Nuevas tecnologías en los poblados mazahuas, algunas experiencias

Si las investigaciones enfocadas en la cultura material mazahua son escasas, aquellas que indagan sobre los usos de las tecnologías los son aún más. A excepción los artículos de Celote Preciado (2010) y de Sandoval Forero (1993), así como la tesis doctoral de Ortiz Boza (2014) y las recientes investigaciones de maestría y licenciatura desarrolladas por estudiantes de la Universidad Intercultural del Estado de México, sobre los usos de las plataformas digitales y la creación de aplicaciones (apps) para la enseñanza de la lengua mazahua (Cruz Figueroa y Mateo Cruz, 2020; Ramón Medellín, 2024).[46] De este puñado de trabajos los tres más recientes abandonan la hipótesis de que las tecnologías solo aculturan a los pueblos indígenas. No obstante, específicamente, el artículo de Celote Preciado, narrado desde una voz interna al grupo mazahua, brinda detalles de cómo se dio el ingreso de aparatos tecnológicos como la radio y la televisión al norte-oeste del Estado de México en los años sesenta; cómo los y las mazahuas fueron apropiándose de artefactos tecnológicos, y otros productos, ajenos a su matriz cultural y los efectos que sucedieron a su introducción. A continuación, se cita textualmente un fragmento de su narración:

> De cuando llegó la radio a Emilio Portes Gil (EPG) a principios de los años sesenta del siglo XX. La llevó Don Procopio, que había llegado de los Estados Unidos, de California, a donde se había marchado en agosto de 1958 a cosechar tomate para la *Company Fruit*, debido a que en esa época ya no se podía vivir de la agricultura en

46 Uno de ellos, Alejandro Ramón Medellín, ya se tituló con la tesis: "Usos de entornos digitales para el aprendizaje no formal de la lengua y cultura jñatrjo". En esa tesis, quien escribe, colaboró como lector externo.

EPG. Era un radio de transmisores de color verde que funcionaba con pilas de la marca Rayo-O-Vac, al ser mostrado a los pobladores se sorprendieron. Preguntaron qué era, lo miraron con cautela y lo rodearon para buscar una explicación de cómo era posible que un objeto que hablaba en una lengua rara e incomprensible para la mayoría de la población y además reproducía sonidos musicales, era posible que existiera.
Pero sí, ahí estaba. El dueño del aparato después lo vendió al señor Benito, propietario de la tienda más importante de la región para que les sintonizara desde ese momento a sus clientes todos los días, a él le fascinaba el objeto, le generaba emoción y le daba sentido a su existencia en ese momento. La noticia de ese hecho histórico se propagó por todos los rincones del valle y montaña de la región mazahua. Don Benito era visitado por muchos campesinos indígenas y por algunos rancheros mestizos para conocer de cerca el objeto que hablaba, entre los visitantes fueron los profesores de educación primaria pública para dar fe de la existencia de ese objeto cuadrado y bien cuidado dentro de un baúl, fue así que en esos meses, Don Benito, ya no tuvo la paz y la tranquilidad de otros años porque los directores de las escuelas primarias de los pueblos circunvecinos le pedían que les llevara al colegio el novedoso aparato para que los estudiantes lo exploraran, lo escucharan y entonaran el himno nacional en español, además cuando las familias realizaban fiestas lo pedían para que ayudara con la música y los invitados bailaran al son de la música del momento. Ese fue un antecedente para que se sustituyera a los músicos de la comunidad que antes amenizaban las fiestas familiares con violines y guitarras.
En esa década, Don Melquiades, que era un tlachiquero, se consiguió un radio y lo llevó a su casa. Desde ese momento cambiaron las relaciones sociales y comunicativas cotidianas para los integrantes de su familia. Antes de que llevara la radio, en su casa se reunían en torno al fogón para consumir sus alimentos a la calor del fuego y durante ese proceso se conversaba en mazahua. Con la llegada de la radio a la casa cambiaron los actos comunicativos y las relaciones afectivas y sociales, ahora la radio era el centro de atención y afecto.
Para nosotros los mazahuas, al principio de los años sesenta del siglo XX, el “mundo moderno” era tan reciente, en esa década la población hablaba mazahua, muchos de nosotros éramos monolingües. La primera escuela en la comunidad se construyó a finales de la década de los treinta, fue inaugurada por el presidente, el general Manuel Ávila Camacho, el 31 de marzo de 1943, su propósito era nuestra instrucción escolar pública y la castellanización. Pero después de 20 años de creada, la lengua mazahua, seguía teniendo todas las funciones comunicativas cotidianas, incluso, cuando llegaban objetos modernos y raros para nosotros en la comunidad. Como los automóviles que a lo lejos veíamos sobre las veredas levantando polvareda, preguntábamos qué era eso, los compañeros pastores decían en mazahua: ngeje d´a ts´ ipjolo k´ü nzhod´ü (es un pequeño objeto que camina). Lo mismo cuando veíamos un carro repartidor de bebidas gaseosas: ngeje d´a mbüt´ezi, (es un fierro que hace ruido). Por cierto, cuando pasaba cerca de nosotros algún carro dejábamos las reses en la cañada y los perseguíamos para colgarnos de los bordes de la plataforma trasera para darnos algo de diversión y alegría. Incluso cuando veíamos un aeroplano surcar por los cielos decíamos: ngeje d´a chjinsapjüt´ezhi (es un fierro que vuela), y así a esos nuevos objetos les poníamos nombres en mazahua,

porque no hablábamos español. Según don Carmelo, en 1947 vieron por primera vez un auto en la región mazahua, él y sus amigos salían de la misa dominical y en el atrio de la iglesia de "Nuestro Padre Jesús", de la cabecera municipal de san Felipe del Progreso, vieron pasar por el camino un objeto raro que pasó volando como un zopilote, que echaba humo, pero al tratar de alcanzarlo desapareció dejando solamente la polvadera.

La aparición de la radio en la comunidad sufrió cambios en el pensamiento de la gente, la comunicación en español fue tan dinámica que no encontró barrera para hacer llegar la información a los pobladores de la región.

La radio y la televisión (que llegó unos años después) constituyeron herramientas formadoras de una consciencia y para la castellanización de la población; lo que durante 400 años de contacto lingüístico con el español no se pudo, con la radio y la televisión favoreció el proceso de la adquisición del español entre los mazahuas (Celote Preciado, 2010, p. 182-186).

La narrativa de Celote Preciado hace hincapié en los diferentes cambios que se dieron con la introducción de la radio, la televisión y otros objetos modernos en las poblaciones mazahuas. Como el mismo lo nombra, la introducción de esas tecnologías favoreció una consciencia sobre la adquisición de la lengua castellana. Sin embargo, el ingreso de la radio significó una revolución en varios aspectos a nivel local, modificó las relaciones sociales y de comunicación, generando nuevos centros de interacción y desplazando la lengua mazahua por el español. Según Celote Preciado, estos aparatos sustituyeron a los fogones, como centros de interacción familiar. La radio, y luego la televisión, pasaron a ser el eje de la sobremesa. En este contexto, estos aparatos se volvieron pilares en un proceso de cambio cultural; posicionando a los y las mazahuas como consumidores de los contenidos más media y de las tecnologías que venían del centro del país e incluso de países extranjeros. Empero, su conexión con la cultura nacional y global no modificó sus posiciones marginales. Es decir, los mazahuas poco a poco se integraban al espectro nacional y global, pero solamente como escuchas y consumidores visuales y auditivos, olvidando, consciente e inconscientemente, su lengua y sus prácticas.

Por lo dicho, es posible argüir que la llegada de las tecnologías a los poblados mazahuas fue un factor que aceleró el cambio cultural. La inmersión de nuevos elementos materiales modificó la identidad local, transformó los espacios de socialización y los espacios físicos de la casa. En este sentido, como indica Sarmiento Ramírez, (2007, p. 228), la identidad cambia cuando la cultura material cambia. Sin embargo, aunque la identidad cambié ello no es sinónimo de que se dejé de ser mazahua. Incluso en la contemporaneidad el ingresó de elementos externos y tecnologías modernas está sirviendo en los procesos de

revitalización de las lenguas y las culturas nativas. Obviamente, esto también depende de las características propias de los aparatos electrónicos. Por ejemplo, los teléfonos celulares (o smartphones) han pasado a ser el centro de atención, desplazando a la televisión y la radio. Sin embargo, los *smartphones*, por sus características propias dependen de una interacción directa entre el usuario y el aparato. Es decir, su operación depende de las acciones que ejecute el usuario. Además, los *smartphones* brindan la posibilidad de intercambio de contenidos, ideas, mensajes, a través de imágenes, sonidos, texto. Esta cualidad hace que la interacción nunca sea unidireccional, el usuario adapta a su personalidad y manipula al aparato, tanto como el aparato hace lo mismo con el usuario (daña la vista, modifica la postura, etc.). En el contexto de esta investigación los teléfonos celulares y el internet representaron un enclave fundamental para transformar sus realidades.

La siguiente viñeta, hace referencia la interacción que tiene una mujer mazahua con su *smartphone*. La viñeta muestra que la relación que se estable con el teléfono no es solamente de carácter instrumental, ni solo para comunicarse con otros. A partir del *smartphone* y su conexión a internet la mujer logra construir un personaje que le ha permitido consolidar un proyecto musical y político con aristas de margen estético y revitalizador.

4.3.1. Crear-se a través del smartphone

> Mira amigo te voy a enseñar el nuevo video musical que vamos a lanzar en unas semanas, lo vamos a lanzar en Facebook y vas a ver que va a ser un *hitazo*.

Esto me dijo María del Carmen [Lía Kame] mientras caminábamos en dirección a su casa. Acabábamos de terminar una conversación enfocada en platicar sobre el rol que tiene su *smartphone* en la construcción su proyecto musical y en su vida. En dicha conversación Carmen recordó que, si no hubiese sido porque alguna persona, en algún autobús, la escuchó cantar en mazahua, la grabó con un teléfono y después compartió ese video en Facebook, muy probablemente su carrera musical y, en general, su vida no sería la misma.

Eleazar: ¿qué tan importante ha sido el uso de tu *smartphone* y otras herramientas digitales como Facebook para la construcción de tu proyecto musical?

Carmen: Desde lo que yo he visualizado, para una persona mazahua su teléfono es su mundo, si lo pierden o lo extravían, el mundo se les cae. Por ejemplo, apenas mi tía perdió su teléfono, ahí tenía los contactos de su trabajo, fotos de ella y momentos personales importantes. El teléfono es el medio para comunicarse con los que más quiere. En este sentido, el teléfono representa esta conexión con lo otro, es un medio tecnológico que tenemos y que nos permite hacer sinergia con lo de fuera, en mi caso hasta con gente de otros países. Sin duda es algo muy importante porque también tiene un valor sentimental, por ejemplo, para mí, mi primer teléfono, ese con el que canté mi primera canción, me trae recuerdos del lugar en el que estaba; ese teléfono me acompañó en ese lugar. Tal vez no es considerarlo como un "ser vivo", pero para nosotros los mazahuas algunas cosas pueden verse como si fueran partes de nuestro cuerpo, como si fueran nuestras. En ese caso, ese teléfono, que me permitió grabar mis primeras canciones en video lo vi como parte de mí. Aunque ahora ya estoy controlando mejor eso, estoy aprendiendo a no tener tanto apego con las cosas materiales. Por otra parte, yo a cada lugar al que voy, me conocen Eleazar, me conocen, sobre todo cuando voy vestida de Lía Kame. En ese sentido, creo que gracias a los medios tecnológicos y a Facebook hemos hecho un eco tan grande. Creo que eso es parte de reivindicar nuestra cultura, la cultura de los mazahuas. También gracias a la persona que con su teléfono me grabó cantando en jñatrjo, en el camión, y luego compartió ese video en Facebook. En ese sentido, Facebook y ciertas tecnologías han sido para mí muy importantes en mis proyectos. Yo a la fecha soy la única de todos los mazahuas que están en redes que monetiza con sus contenidos, me mandan dinero de otras partes del mundo y todas esas personas me conocen principalmente por Facebook, sin redes sociales mantener mi proyecto musical y las clases que ahorita doy de mazahua, pues no sería posible. (Grabación de conversación personal, junio 2023).

En diferentes conversaciones informales y entrevistas realizadas con Carmen, ella ha externado que sus actuales proyectos musicales, académicos y personales no serían lo mismo, ni tendrían el mismo impacto, sin la viralización de ese video en donde se le veía cantando en mazahua arriba de un autobús. Antes de que la imagen y el sonido de su voz circularan masivamente en diferentes espacios de la plataforma Facebook, Carmen era una estudiante de la Universidad Intercultural del Estado de México, matriculada al área de salud intercultural, con una afición por el canto que viene desde su infancia, pero no una cantante. Sin embargo, la viralización de ese video encaminó a que Carmen optara por profesionalizarse en el canto, decisión que implicó abandonar la universidad.

Con la viralización de su imagen y su voz la vida de Carmen cambió. De esta manera, comenzó por grabar videos de ella cantando, los cuales eran distribuidos desde su perfil personal de Facebook. Posteriormente, con el tiempo, vinieron algunas invitaciones para presentaciones públicas y privadas en lugares como cafeterías, comedores y fiestas

familiares. Por ejemplo, la radio de Acambay la invitó a grabar una entrevista y una sección musical de donde salió otro video viral, ahora de una interpretación de la canción Dance Monkey, una canción muy popular en inglés, pero ahora en su versión mazahua.[47]

Después de estas situaciones, Carmen formalizó su proyecto musical, para ello, creó una página de Facebook, utilizando el nombre artístico de Lía Kame. Desde esa página Carmen fue ganando notoriedad y visibilidad pública. Además, a sus interpretaciones musicales, se le sumaron videos, con trasmisión en vivo, de ella hablando sobre prácticas culturales de su pueblo [Santa Rosa de Lima, municipio del Oro, Estado de México] y de la cultura mazahua. Todo esto, de grabar videos, ocurrió en el contexto de la pandemia por Covid-19, circunstancia que le terminó por beneficiar; ya que muchas personas, como Carmen, encontraron en Facebook y otros espacios digitales, un lugar para distribuir sus trabajos a través de imágenes, videos, canciones, etc. También durante los años más álgidos de la pandemia (2020-2021), Carmen se matriculó a la escuela de Bellas Artes del municipio de Atlacomulco, con el fin de especializarse en canto. Mientras seguía grabándose, cantando y haciendo trasmisiones en vivo, así como videos que mostraban las prácticas cotidianas de algunas familias mazahuas de Santa Rosa de Lima, incluidas la suya.

En los cambios personales, y de proyecto de vida, que experimentó Carmen, el *smartphone* tuvo un rol preponderante. Esta herramienta, otrora utilizada en la comunicación cotidiana, le sirvió para grabarse y así resguardar su imagen en un video que es fácilmente compartible, reproducible y consumible en diferentes sitios de interacción digital. Además de facilitar la toma de fotos, audio y texto, el *smartphone* le sirvió a Carmen para acceder a internet, a través de redes móviles, y poder compartir sus creaciones audiovisuales.

Además del *smartphone* y el acceso a internet, para el proyecto de Carmen fue fundamental adquirir otras herramientas tecnológicas con el fin de mejorar sus creaciones y también para cumplir con las invitaciones que vinieron de ir a cantar a espacios públicos y fiestas privadas. Para ello, adquirió, primero, una bocina y un micrófono para cantar en vivo; y un aro de luz para mejorar la iluminación de sus trasmisiones en vivo. Más tarde, ya

47 Véase el video de María del Carmen cantando en el autobús y el video de Dance Monkey siguiendo el código QR ubicado en las portadas de cada uno de los episodios de esta tesis, en la carpeta que lleva su nombre.

con su proyecto musical consolidado, adquirió un par de computadoras, un micrófono de mejor calidad y una *tablet* [computadora táctil portátil].

Así pues, la conversión suscitada alrededor del papel que su *smartphone* tiene para su proyecto musical, muestra como estas nuevas formas materiales digitales, como el video digital, cocrean la trayectoria personal de Carmen y hacen emergen un persona como Lía Kame. En este mismo proceso Facebook le funciona para ganar notoriedad y visibilidad pública. Sin embargo, es su música y los videos que ella hace, utilizando tecnologías como su *smartphone*, lo que la hace trascender de un simple fenómeno viral en Facebook y consolidarse como, quizá, la principal creadora de contenido digital en lengua mazahua. Pero, además, en todo este proceso de reconocimiento público, las actividades presenciales también cobran un valor fundamental.

En suma, la experiencia de María del Carmen da muestra de cómo en la contemporaneidad las diferentes herramientas tecnológicas y las plataformas digitales confluyen para consolidar proyectos personales que se encuentran cargados de intereses personales subjetivos, así como de propósitos por visibilizar y revindicar la lengua y las prácticas culturales mazahuas. Esto ocurre porque, personas como Carmen, que crecieron desde la infancia con los teléfonos, pero que además fueron a la universidad, tienen un mejor control cultural sobre tecnologías modernas, lo que les permite dirigirlas hacia sus propios propósitos, soslayando su papel de elementos aculturadores. A la par, la experiencia de Carmen da muestra de cómo los videos digitales [materialidades digitales] creados por ella y por otras personas, influyen sobre su vida y diferentes aspectos de la misma. En este caso, a tal grado de que Carmen modifica abandona la carrera que estaba estudiando en la UIEM y se decanta por consolidarse como una creadora de contenidos. Asimismo, los videos, la música y su viralización compone una nueva María del Carmen, un personaje que cohabita como *alter ego*, Lía Kame. Ahora, en el día a día es imposible discernir entre María del Carmen Martínez y Lía Kame, ambas conviven, no obstante, como ella misma lo señala, Lía Kame es la cantante que va portando el ajuar mazahua; mientras que Carmen es la joven que puede pasar sin necesariamente atraer la atención.

4.3.2. Un podcast y un paquete stickers para enseñar y preservar la lengua jñatrjo en espacios de interacción digital

Carmen Sánchez es una mujer originaria de la localidad de San Nicolás Guadalupe, nativahablante de la lengua mazahua; fue parte de la primera generación de estudiantes de la Universidad Intercultural del Estado de México, donde se formó como licenciada en comunicación intercultural. Actualmente se desempeña como profesora-investigadora en la UIEM, en el área de lengua y cultura; puesto que ocupó después de volver de estudiar la maestría en sociolingüística, en la Universidad Mayor de San Simón, Bolivia. Sin embargo, Carmen, dentro de la UIEM, no se desempeña como docente del jñatrjo. Sus clases dentro de la universidad se centran en la cosmovisión y las epistemologías de los pueblos originarios.

En una entrevista personal realizada a Sánchez, se le preguntó si, como hablante nativa de la lengua y con sus conocimientos técnicos, ella daba algunas clases del jñatrjo en la UIEM, a lo cual respondió, "no, y es algo que ni yo entiendo, porque además estoy en el área de lengua y cultura, pero yo no doy esas clases, creo que tiene que ver con el tipo de puesto, regularmente los profesores que dan las clases de lengua son los profesores hora clase". Sin embargo, en la misma entrevista, Carmen Sánchez externó tener el interés por enseñar la lengua.

Esa inquietud, la ha llevado a ofrecer, indirectamente, en sus clases de la universidad algunos temas relacionados con la lengua, para ello, entre los diferentes materiales que utiliza, como presentaciones en PowerPoint, cartulinas de papel y láminas didácticas, también ha utilizado algunos materiales orales que se concentran en el podcast Xa Kjimi. La característica de esos materiales orales es que fueron grabados, editados, producidos, recolectados y en algunos casos, como los cuentos, creados por ella. Estos materiales orales digitales están colgados en la nube de internet, específicamente en la plataforma de audio conocida como Spotify.

Además de lo que realiza dentro de sus clases de la universidad, Carmen Sánchez colabora con la organización "Empoderamiento mazahua" — iniciativa dirigida por Camila Segundo, con sede en el mismo poblado de San Nicolás Guadalupe — dando un curso de lengua jñatrjo para niños de entre 6 a 12 años, los días sábados, en el mismo pueblo. En este curso, utiliza los mismos materiales didácticos anteriormente señalados. En ambos cursos el podcast tiene un papel destacado.

De acuerdo con la descripción dada en la voz de Carmen Sánchez, el podcast busca lo siguiente:

> Hola a todos me complace tener este espacio para poder dar a conocer la cultura mazahua, una cultura milenaria que se encuentra asentada en el centro de México y pues esto es con la intención de revitalizar la lengua, de empoderar la cultura y darla a conocer a otros espacios geográficos en los diferentes rincones de la tierra para que sea conocida y sobre todo se familiaricen en sus sonidos para aquellas personas que aprenden esta lengua que esta pues en una serie de crisis, de pérdida [mensaje en español].[48] (Grabación de conversación personal, mayo 2022).

El podcast, como ya se señaló en el episodio 3, contiene 9 capítulos, algunos en lengua jñatrjo y otros en español. Ahora, más allá de su utilidad pedagógica y didáctica, el podcast que, surgió como una alternativa en el periodo de pandemia para divulgar la cultura mazahua en espacios digitales y un espacio en donde ella pudiera vaciar sus intereses, emerge como materialidad digital, sin antecedentes previos, desde la cual se desea revitalizar la lengua, empoderar a la cultura y llegar a espacios geográficos en diferentes puntos del orbe. Su carácter digital y la intención de la autora de colocar estos audios en una plataforma global como Spotify, permite que esos audios se conserven a lo largo de los años, es decir que la trasciendan a ella; para que puedan ser consumidos y reproducidos infinidad de veces, únicamente teniendo acceso a internet. Sin embargo, el hecho de que sea la voz de Sánchez la que narra esos audios, repercute en que ella, su subjetividad, trascienda temporal y espacialmente. Así, aunque la autora muera, una parte de ella quedará resguardada en la nube de internet.

Siguiendo el argumento anterior, los audios de Carmen Sánchez resguardan pequeños retazos de la memoria y cultura oral del pueblo mazahua; a través de los cuentos y canciones que ella narra y que son inspirados en las historias que circulan cotidianamente en los diferentes pueblos del norte-oeste del Estado de México. Por ejemplo, en el capítulo "El niño que fue mordido por un coyote", se narra una historia en donde la figura fáunica del coyote enseña al niño como debe comportarse, la mordida representa la enseñanza que el animal hace al humano, sobre cómo cuidar ciertos recursos naturales. Pero más allá de las enseñanzas morales y cosmológicas, que, por supuesto son significativas, el que este tipo de materiales orales se encuentren circulando y distribuyéndose en los espacios digitales muestra una transformación en las dinámicas de distribución del conocimiento

48 Para escuchar el audio siga el QR ubicado en las portadas de cada uno de los episodios de esta tesis, en la carpeta Carmen Sánchez.

tradicional mazahua. Para Figueroa (2019, p. 18) anteriormente el conocimiento mazahua era difundido, conservado y actualizado a través de la tradición oral, al no tener un sistema de escritura, lo oral se constituía como la base de su vigencia. Sin embargo, ahora ya no hay necesidad de estar alrededor del fogón para acceder a las historias y el conocimiento, ni tampoco es requisito que el niño mazahua interactúe con otros para que acceda a estas historias. Ahora, conectándose a internet a través de una computadora, una tablet o un *smartphone,* las infancias, y cualquier persona, pueden acceder a estos materiales orales. Esta dinámica de compartir, resguardar y actualizar el conocimiento teniendo como mediador una interfaz digital trastoca en su base las epistemologías nativas.

Por otro lado, en una esfera menos académica, pero también incrustado en la lengua, Carmen Sánchez por iniciativa personal y familiar ha generado un paquete de stickers que ella y sus familiares cercanos utilizan de manera cotidiana en su comunicación en WhatsApp. De acuerdo con Carmen los *stickers* responden a una necesidad personal de poder interactuar con la lengua jñatrjo en espacios digitales, como ocurre con cualquier otra lengua. Así lo argumenta:

> A mí no me importa donde esté, cuando quiero hablar en mazahua o chatear en mazahua lo hago con mi familia, para esos tenemos un grupo de WhatsApp ahí casi siempre hablamos en mazahua, igual en Facebook conversó en mazahua. Con mis hermanos y varios integrantes de mi familia todo es en mazahua. En *Facebook*, converso en mazahua, hago comentarios en la lengua, ya quien sepa leerlo que lo entienda y quien no, ni modo. También por eso creé los *stickers*, ahorita cuando te comunicas en español o en otra lengua se usan *stickers*, es de lo más común; y si yo y mis hermanos hablamos mazahua, porque no podemos. (Grabación de conversación personal, octubre 2023).

La comunicación en jñatrjo que Carmen Sánchez y su familia realizan cotidianamente, representa una forma simbólica de apropiación de una plataforma digital no pensada para interactuar en lenguas indígenas. Más aún, el gesto de introducir stickers en jñatrjo, ya no solo es apropiarse de la plataforma, sino alterarla y transformarla, dejar guardada en la memoria del teléfono y del mismo WhatsApp, una materialidad nueva, con una lógica de reproducción casi infinita. Ello a la par, actualiza la manera de comunicarse en jñatrjo, ya no solo oralmente, ni únicamente escrito.

(Imagen 20 y 21. Capturas de pantalla de stickers, compartidos por Carmen Sánchez).

Los stickers son constituidos en la fusión entre imágenes y texto digital, y como se observa en las imágenes de arriba[49], índices de la cultura popular mexicana. Por lo tanto, son materialidades que concretan tácitamente lo intercultural.

Así pues, el trabajo de Carmen Sánchez, a través del podcast y el paquete de stickers, viene a nutrir a una serie de productos digitales (de reciente emergencia) que dan presencia a la lengua y la cultura mazahua en espacios y plataformas en donde anteriormente no tenían cabida. Con ello, se va modificando las dinámicas tradicionales de comunicación y trasmisión de conocimientos, dirigiendo las tecnologías y las plataformas digitales a revitalizar y reivindicar lo mazahua. Para esto, hay una relación directa entre los conocimientos especializados y los nativos, que solo se ha podido hacer a través de la instrucción universitaria. De hecho, Carmen Sánchez señala que ella antes de llegar a la UIEM, no sabía escribir su lengua, ese conocimiento lo adquirió en sus clases en la universidad. Asimismo, los insumos tecnológicos a través de las cuales ella edita y produce estas nuevas materialidad también las aprendió a utilizar en su formación académica,

> En la UIEM aprendí a escribir el mazahua, luego me solté a escribir cuentos, me encanta escribir cuentos. (Grabación de conversación personal, octubre 2023).

4.3.3. Materialidades digitales y musicales

En reiteradas ocasiones, en esta tesis, se ha mencionado la relevancia que tiene el rap producido por Gilberto Ventura Navor (Gil Navor) y por María Saharai Orta (Zahash) en la visibilización pública y reivindicación política de la lengua y la cultura mazahua. A diferencia del podcast, arriba citado, las producciones musicales de estos actores no tienen un fin directamente didáctico y, aunque ambos proyectos surgen motivados por la experiencia de estudiar en la UIEM, no tienen una dimensión estrictamente académica. Con

49 El primero se puede leer como ¡Pregúntame cabrón!, el segundo "Hola".

sus diferencias, el rap producido por estos actores está cargado de dimensiones afectivas y experiencias personales, las cuales están yuxtapuestos con posicionamientos políticos también individuales.

Como ya se indicó, los proyectos musicales de Gil Navor y Zahash arrancaron algunos años antes de la pandemia de Covid-19, es decir, su auge mediático no se da en esta coyuntura histórica. Sin embargo, ambos han utilizado, sobre todo, Facebook para difundir su música, sus mensajes y para promocionar sus presentaciones públicas. Una característica que comparten ambos músicos, es que gran parte del reconocimiento público que tienen se debe a su trabajo a *ras de tierra*, o sea, a sus presentaciones en vivo, en diferentes festivales artísticos y eventos políticos. De esta manera, en sus proyectos musicales las imágenes y los sonidos digitales han sido complementarios, más no secundarios.

Dicho lo anterior, la música que ambos hacen y el impacto que ha tenido a nivel público se nutre en un porcentaje importante de las tecnologías contemporáneas y las plataformas digitales. Su producción, distribución y consumo está traslapado con el uso que ambos hacen de plataformas como Facebook, SoundCloud, WhatsApp y YouTube, así como de herramientas tecnológicas en las que se incluyen computadoras, *smartphones*, interfaces de audio, bocinas y micrófonos. Ninguno de los dos, actualmente[50], ejecuta sus performances en vivo utilizando músicos con instrumentos musicales convencionales, sino que se valen de pistas de *beats* pregrabadas a las que les van colocando su voz. Además, tampoco involucran pistas pregrabadas de música tradicional mazahua, sino introducen ritmos y sonoridades propias del rap convencional.

Así, la música que ambos generan se materializa como una fusión de sonidos propios del rap, con letras que hablan sobre sus experiencias y posicionamientos personales, cantadas de manera monolingüe [español], bilingüe [español/jñatrjo] y trilingüe [español/jñatrjo/náhuatl]. Al crear un nuevo género musical [rap mazahua], ambos actores aportan una nueva forma de expresión artística en la que subyace un profundo interés político y disruptivo dentro de la propia cultura mazahua. Así lo reconoce Zahash,

> Esto que yo hago en la música es parte de un proceso transcultural, al final lo que estamos haciendo desde el rap es parte del conocimiento de la cultura moderna que

50 Al inicio de su carrera, cuando Gilberto Ventura Navor era parte del grupo Kjimi Kjuarma, si había música producida por una guitarra.

> tenemos, entendida como un entramado de ideas que podemos tener cada uno, o una, y que se puede materializar en lo individual o colectivo. Esto, forma parte de ese proceso que si conocemos algo lo podemos tomar, adaptar y adecuar. Eso es el ejercicio transcultural, que podemos tomar ciertas cosas, las usamos y las podemos transformar y adaptarlas. En mi caso, me han cuestionado, porque no canto música tradicional, pero lo que se conoce como música tradicional mazahua ocupa violín, tambora o guitarras, al final son instrumentos que vienen de otro lado y también forman parte de ese proceso transcultural (Presentación virtual en la Duke, University, 23 de abril, 2021).

La música que ambos producen no se apega en términos de producción, distribución, estética, uso, concepto y consumo a lo que popularmente se conoce como música tradicional mazahua. Sin una definición concisa, el concepto música tradicional mazahua involucra a la música que se toca dentro de rituales y fiestas, y que acompañan las danzas locales, con instrumentos como violines, tambores y guitarras (González Ortiz, 2008; INPI, 2020; Jardow-Pedersen, 2006). En este sentido, el rap mazahua representa una nueva producción creativa, que se nutre de elementos culturales no mazahuas, y en donde las ideas y las experiencias personales, externadas en sus letras, tienen un papel central.

Leonardi (2010) ha advertido que las materialidades digitales ponen en el centro a las ideas. Siguiendo su argumento, en el proceso de creación de rap mazahua, como lo indica Zahash, subyacen una serie de ideas que se objetivan como canciones. Las ideas de ambos no se pueden tocar, pero sí se pueden escuchar ya sea en una presentación en vivo, o más comúnmente en audios, y algunas veces videos, que se distribuyen en canales y plataformas digitales. Por ejemplo, la página de Facebook Mi Universo Mazahua, compartió el 2 de julio de 2018, la canción "Boleando Zapatos (Trjinzi Dyats'i)", primer sencillo como solista de Gil Navor, mismo que fue compartido, 27 veces y ha alcanzado alrededor de 1000 reproducciones, solo en esta página.

Sin embargo, no es simplemente la idea ni su objetivación digital, lo que hace que la música de Gil Navor y Zahash emerja como una nueva materialidad entre los mazahuas. Ambos también han producido discos (CD-ROM) que comercializan en sus eventos públicos. Estos objetos, aunque hoy en día han perdido vigencia por el propio avance de las tecnologías, es otra forma de materialidad, está sí palpable, que emerge de su agencia. Asimismo, los formatos de audio digital en los que se materializa su música es otra gama de materialidad, ya que no se trata solamente de sonidos grabados utilizando una grabadora de voz profesional o la aplicación del *smartphone*, sino son canciones que han sido

producidas de manera profesional, en estudios con instrumentos tecnológicos de audio de alta gama. Es decir, previo a que la canción obtenga su cualidad digital y pueda ser distribuida en Facebook, existe todo un trabajo de producción y posproducción, en el que participan ellos y otros actores mazahuas y no mazahuas.

Así, al igual que las imágenes y texto digital, la condición de digitalidad del audio permite que estos archivos puedan ser reproducidos infinitamente, ya sea accediendo a internet para escuchar la música de Zahash en su perfil de *Streaming* en SoundCloud; o escuchando el audio en un formato en mp3, sin necesidad de acceder a internet, únicamente teniendo el archivo en un *smartphone* o computadora.

Estas nuevas producciones sonoras emprendidas por los raperos mazahuas no solo son creaciones que tienen una intención de autorepresentación, sino explícitamente con su música los autores pretenden intervenir los estereotipos de identidad (Zamorano, 2017). Desde el rap se construyen críticas en contra del concepto música tradicional mazahua y la narrativa de que lo tradicional no cambia. Con sus composiciones musicales ambos (con sus diferencias) se sitúan en lugares intermedios. Desde este lugar de ubicación epistémica transforman la posición desde donde habla el mazahua, ya no como un sujeto sin educación, rural, campesino y siendo participe de actividades "tradicionales", sino desde un lugar de artista, activista, músico, que reivindica sus orígenes sin reificar los estereotipos.

Por otro lado, su trabajo también da cuenta de cómo los medios de comunicación actual, sobre todo, aquellos que funcionan con internet, son utilizados por ciertos actores para difundir su trabajo y llevar sus posicionamientos e ideologías hacia audiencias más amplias, incluso en espacios trasnacionales. Así lo indican Doncel de la Colina y Talancón Leal (2017: 97), quienes mencionan que,

> los medios masivos de comunicación, en especial los cibernéticos, han servido a la población indígena latinoamericana para informar y tratar de involucrar social y políticamente al resto de la población. Esta nueva vía para la implicación política de la ciudadanía se ha visto acompañada por la posibilidad de elaborar y controlar ciertos contenidos en la web, lo cual ha traído como consecuencia una mayor difusión de algunos movimientos artísticos, que incluso ha llegado a convertirse en virales. En este orden de acontecimientos, el rap no es una excepción, las redes sociales digitales se han convertido en su perfecto aliado.

Así pues, el rap, y lo que le rodea, evidencia la capacidad de control cultural que tienen estas nuevas generaciones de mazahuas para maniobrar, con elementos culturales, estéticos, narrativos y políticos que provienen de otras culturas, y enfocarlos en autoconstruirse un

proyecto de vida; criticar las narrativas internas y externas sobre lo tradicional y su anclaje con lo indígena. A la par, desde el rap reivindican su posicionamiento identitario y visibilizan a su cultura en plataformas en donde interactúan personas de diferentes partes del mundo.

Para ir cerrando este apartado se le sugiere al lector un ejercicio que expone a cabalidad la potencia y el alcance de las nuevas materialidades digitales y sonoras. A continuación, se coloca textualmente el fragmento de la canción "identidad", compuesta e interpretada por Zahash. Asimismo, se coloca como una nota a pie, el link[51] de la canción para que el lector la pueda escuchar mientras lee el fragmento abajo citado:

> ♫♬♪♩ [Uuuuuu, uuuu uuu] Ser auténtico, no una copia del sistema, ser la voz del pueblo, luchar por la tierra, es la identidad lo que te hace ser y no temer [aaa] identidad [oooo] identidad [oooo], identidad [oooo], sonoridad en tu personalidad [oooo], dinámica que te hace guiar, para hacer auténtico y no dejarte controlar… olvidaste tu cosmovisión, olvidaste el mundo ancestral, y ahora solo quieres cargar, en tu cuerpo llevar marcas y colores de esta modernidad [yeah]
>
> > [no tienes que cambiar pa la gente agradar, cuida lo que llamas identidad, los pasos de los viejos tienes que guardar, seguir contra el mundo, resistir, tradiciones y cultura tiene que vivir, indígenas y campesinos, que hay de diferente con los ricos, si todos de un vientre, ahí es donde venimos, afortunados somos porque en México nacimos, cultura y tradición, pobre pero chida es mi nación]
>
> … [wooo ooo] identidad, palabra sonora que golpea y derrota a las masas y al sistema… identidad… palabra que logra decir soy auténtico, no imito, no complico [oooo ooo ooo] identidad… palabra es un derecho conocer, tu pasado y tu legado, para conservar tu ser ancestral… campesino, artesano [aaa] hablante o parlante, que cultiva su cultura, no te dejes cambiar por esa gran modernidad… [woooo ooo] esta gran modernidad ♫♬♪♩

En este rap Zahash alude a no perder la autenticidad, valorar el mundo ancestral y realiza una crítica a lo moderno y al consumo capitalista. Su mensaje aboga por salvaguardar la identidad de los pueblos originarios, categoría con la que ella se identifica. La canción compuesta por beats asociados al género reggae y rimas de rap, es una extensión de una narrativa y posicionamiento personal que la autora abandera. De hecho, en conversaciones cotidianas Zahash continuamente reflexiona sobre estas temáticas. Es decir, su música representa una proyección sonora y digital de la identidad de su creadora y un constante ejercicio de reflexividad sobre la propia subjetividad. Además, lo que escuchamos en la canción, no solo son letras o ideas, sino es su pensamiento vivo digitalizado. Lo mismo

---

51 https://soundcloud.com/za-hash-tejeda/identidad-za-hash-mcmambo-makila-studios1?utm_source=clipboard&utm_medium=text&utm_campaign=social_sharing

ocurre con las canciones de Gil Navor, la mayoría de ellas narran experiencias que a él y a su familia les ha tocado vivir[52].

Para cerrar, si el lector, convertido en escucha, pudo realizar el anterior ejercicio propuesto, fue gracias a que la canción se encuentra alojada en un sistema virtual de *Streaming* en la nube de internet (*cloud computing*). Esta canción, puede ser descargada y escuchada una y otra vez, desde cualquier lugar del mundo, a través de una conexión a internet. Esta es una de las ventajas de las materialidades digitales, las cuales no necesariamente tienen que alcanzar una forma palpable físicamente, sin embargo, tienen efectos en la vida de las personas

4.3.4. Tecnologías para darle vida a una app

> De acuerdo con sus creadores, la idea de hacer una app para aprender mazahua surge entre 2016 y 2018, a partir de una necesidad concreta de César Cruz — en esos años estudiante de ingeniería en mecatrónica de la UNAM —, quien buscaba obtener una beca que la UNAM ofrece, a través del Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (PUIC). Para obtener dicho apoyo el postulante debía conocer un poco de la lengua del grupo originario al que se asumía. Por ello, decidió emprender su aprendizaje utilizando los medios digitales disponibles. Sin embargo, según cuenta el propio César, el material disponible en internet era escaso y poco didáctico. Así que le pidió a su primo (Diego Mateo), quien estudiaba lengua y cultura en la UIEM, que lo apoyara en aprender jñatrjo. De este acercamiento es que surge la iniciativa que dio origen a MazahuaApp (Notas de campo, diciembre 2022).

MazahuaApp es una aplicación (app) diseñada para ser utilizada en *smartphones* que funcionan con el sistema operativo Android, fue creada para que sirviera como una herramienta complementaria en el proceso de enseñanza-aprendizaje de la lengua jñatrjo (mazahua). La app fue creada por un equipo de tres estudiantes: dos estudiantes, Diego Mateo y Avisahín Cruz, de la licenciatura en lengua y cultura de la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM); y un estudiante, César Cruz, adscrito a la Facultad de Ingeniería de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Salvo en el caso de Avisahín Cruz, cuya mamá todavía es nativahablante del mazahua, Diego y César sus padres solo comprenden la lengua, pero ya no la hablan, el jñatrjo es más la lengua de sus abuelos. Además, ya ninguno de los tres habla la lengua, solo conocen las

52 Para escuchar algunas canciones de Gilberto Ventura Navor (Gil Navor) siga el QR ubicado en las portadas de cada uno de los episodios de esta tesis y vaya a la carpeta con su nombre.

palabras y en el mejor de los casos la comprenden. Esta circunstancia fue una de las razones que los motivó para comenzar con el proyecto que daría vida a MazahuaApp.

En el proceso de trabajo el equipo de estudiantes fue asesorado por un profesor de la UIEM, adscrito al área de lingüística. Así se conformó el equipo FANTRE. De acuerdo con los integrantes del colectivo, optaron por este nombre porque,

> FANTRE es una castellanización de "pjant'eje" o "pjantr'eje" que significa venado, se escribe así porque al momento de que el algoritmo lo buscara tal y como se escribe en mazahua no lo iba a encontrar dentro de Google, por el orden de los caracteres. Entonces eso significa FANTRE, venado, que es como se conoce al pueblo mazahua, como la gente del venado (Grabación de conversación colectiva, abril 2022).

En el trabajo de campo que sustenta esta tesis fue posible conversar con los tres integrantes de FANTRE. En esas conversaciones se detectó que cada uno tuvo asignada una responsabilidad diferente, por ello, las relaciones que se gestaron con las tecnologías de las que se apoyaron para desarrollar MazahuaApp fue distinta.

Avisahín Cruz y Diego Mateo estuvieron involucrados en la recolección de datos visuales, texto, audio y análisis fonológico de la lengua, así como en la grabación de colaboradores externos que brindaron su conocimiento nativo de la lengua. Para hacer estas tareas Avisahín, primero, se apoyó de las computadoras Mac, una interfaz de audio y unas grabadoras de voz de la UIEM. Posteriormente, montó un espacio dentro de su casa que utilizó como cabina de grabación de audio, con micrófonos, interfaz de audio, filtros anti ruido, grabadoras de voz, discos duros, software de edición de audio y video, y una computadora con 12 GB de RAM. Todas estas herramientas tecnológicas, Avisahín, las fue adquiriendo, es decir, las compró. En su etapa como estudiante aprendió a utilizar softwares para el análisis lingüístico, para la manipulación y limpieza de audio, así como softwares para el diseño de imagen y video, destacando: Praat, Audacity y ELAN, Adobe XD. Algunos conocimientos adquiridos para la manipulación de estas herramientas las aprendió en clases, sin embargo, otros los fue adquiriendo de forma autodidacta, a través de videos tutoriales en YouTube. De esta manera, Avisahín describe su función dentro de FANTRE,

> Yo hacía el análisis fonológico de las palabras y en cuanto a las variantes dialectales. Eso lo deducíamos por la zona de donde es originario la colaboradora o el colaborador del audio, para tener una noción de la variante que se propone en la app. También yo grababa los audios, aquí en la casa tenía armada mi pequeña cabinita para grabarlas. Al principio tuvimos que sacar a escondidas una interfaz y

> un micrófono de la UIEM. Porque para hacer un mejor análisis tienes que tener el equipo adecuado, si grabas con tu teléfono entra mucho ruido. Ya después me compré mi equipo, yo le invertí a mi herramienta. Aunque yo hago una crítica al trabajo que hacía en FANTRE. La lengua no se va a recuperar o reivindicar con una app, solo es un trabajo de documentación a través de audio, texto y video. Por eso creo que es importante que, para mantener la fidelidad para que sea un mazahua puro, el audio tenga fidelidad y que se pueda distinguir de donde es. (Grabación de conversación personal, junio 2022).

En esta narración Avisahín justifica la relevancia que tiene la tecnología para documentar la lengua, y transformar la voz de esos hablantes nativos en datos digitales, que puedan servir al futuro. Sin embargo, para que estos materiales orales puedan servir en el futuro, la calidad del audio es fundamental. En este sentido, las tecnologías especializadas en la recolección de materiales auditivos prolongan de una manera más nítida la lengua.

Así, todo el trabajo realizado por el equipo FANTRE, y no solo la app, demuestra el cambio cultural y de mentalidad; así como la capacidad de control cultural que las formaciones universitarias brindan a las juventudes mazahuas. Al contrario de lo que pasó con el ingreso de la radio y la televisión a los poblados mazahuas; la cual desplazó el uso de la lengua nativa y modificó las formas de interacción y de reunión. Ahora las tecnologías sirven para resguardar, documentar y en el mejor de los casos revitalizar la lengua, como instrumentos que ayudan a enseñarla dentro y fuera de los espacios de educación institucionalizada. De esta manera, se aprovechan las dinámicas de socialización contemporánea, en donde el smartphone es central, para intentar revitalizar la lengua.

Por su parte, César Cruz[53] fue el encargado de concretar en términos de programación a MazahuaApp. El trabajo de César se concentró en darle vida a MazahuaApp, trabajar con las imágenes, con la interfaz, con los audios y materializar la arquitectura virtual. Todo eso lo hizo usando Android Studio, para programar. Según cuenta esto se dio de la siguiente manera,

> Para mi todo empieza por la beca de la UNAM para estudiantes indígenas. Yo quise aplicar para esa beca porque yo me considero mazahua. Pero para ello me iban a entrevistar, por eso me acerqué a Diego (mi primo) para que me enseñara el mazahua que él sabía. Así se dio el primer contacto. Ya hasta 2018 planeábamos crear una página web que funcionara como estrategia didáctica para aprender el mazahua, pero entre las pláticas salieron las dificultades de hacer una página web. Todavía no habíamos pensado en una aplicación. Y si voy aprender mazahua en una

53 La UNAM hizo un video en donde se muestra el trabajo de César en la creación de MazahuaApp, para mirar el video siga el QR ubicado en las portadas de cada uno de los episodios de esta tesis y vaya a la carpeta con su nombre.

> página web tengo que estar yo en una laptop o en una computadora de escritorio y tener acceso a internet en casa, y tú sabes Eleazar que no todas las familias mazahuas pueden darse ese lujo, y aunque puedan aquí el internet sigue siendo muy inestable. En cambio, el celular lo puedo abrir en cualquier momento, abrir la aplicación e ir aprendiendo. Ahorita nuestra aplicación tiene dos modalidades: una online y otra offline. Cierto vocabulario se puede usar sin internet y otro con internet. Y así es como nace la idea, primero por una necesidad mía de aprender la lengua para pedir la beca, y no contar con recursos digitales de acceso abierto para hacerlo. Yo ya sabía programar porque es algo que aprendes en ingeniería, pero no sabía programar para aplicaciones. Fue en 2019, al inició del semestre, que me metí a tomar unas materias enfocadas en programación de apps, en esa materia pude meter el proyecto de MazahuaApp y el profesor fue el que me guio en su programación. Mientras mi primo y Avisahín se rifaron [hicieron] todo el trabajo de documentación lingüística, grabación de la lengua y escritura. Ellos hicieron ese trabajo, y a mí me tocó darle vida a la app. Al final de la materia todavía trabajé un poco más corrigiendo los errores, y pude publicarla en la plataforma de PlayStore de Google, eso ayudó a subir mi calificación, yo estaba muy contentó con eso, pero no sabía el impactó que la app iba a tener, no creí que mi trabajo tuviera tal efecto, eso es algo que no pensábamos. (Grabación de conversación personal, abril 2022).

Desde que fue pensada como idea, MazahuaApp fue creada con el propósito de ser una herramienta digital de fácil acceso para el autoaprendizaje de la lengua mazahua. Al estar materializada en una aplicación para *smartphones* cualquier persona podía acceder a interactuar con ella. Su primera versión salió el 21 de julio de 2019, esa primera versión era más un diccionario ilustrado con algunos sonidos que ayudaban a la pronunciación correcta. Posteriormente se fueron actualizando las versiones, hasta llegar a una aplicación más sofisticada, con algunos juegos de lenguaje, frases hechas e imágenes del contexto cosmológico mazahua.

En el proceso de mejora y actualización, la interacción que las personas tenían con la MazahuaApp fue un insumo importante. Al principio la app que, solo buscaba ser una herramienta para el autoaprendizaje, pasó a tener un objetivo más ambicioso, ser una herramienta para la enseñanza-aprendizaje de la lengua jñatrjo, que pudiera servir a los docentes de educación indígena del Estado de México, para enseñar la lengua a los niños. Este propósito se dio, luego de varios talleres de lengua que el equipo FANTRE desarrolló en la comunidad de San Antonio la Ciénega, San Felipe del Progreso, de donde son originarios Diego Mateo y César Cruz. Ahí adaptaron una bodega familiar como salón de clases, esos cursos se dieron los días sábados, ofreciendo a los niños de la comunidad clases de lengua mazahua teniendo como herramienta principal a MazahuaApp.

(Imagen 22. Salón de clases del taller de lengua de FANTRE, tomada por Valle Pineda).

La interacción que tuvo MazahuaApp con los niños que formaron parte del taller de lengua, brindó datos que ayudaron a los integrantes de FANTRE a realizar mejoras a la App. Asimismo, esas mejoras también retomaron los comentarios que diferentes usuarios hicieron directamente a la página de Facebook de FANTRE. De acuerdo con Diego Mateo,

> Desde noviembre del año pasado (2021) ya la app impregna el contexto general de los mazahuas, el monte de Jocotitlán (Nguemarü). Ya desde ahí la app te enseña, desde su ícono que trae un venado, desde el inicio la app ya impregna cultura, te empieza a mostrar cómo es la cultura y el contexto mazahua con las fotos, te dice, esto es contexto mazahua. También pusimos imágenes de cómo es la casa mazahua, hablamos de los colores porque cada uno tiene un significado. (Grabación de conversación personal, febrero 2022).

Después de la difusión que tuvo MazahuaApp en diferentes medios electrónicos, institucionales y no institucionales, la aplicación fue todo un éxito, en relación al ruido mediático que generó, mismo que se vio reflejado en las descargas. Hasta 2022, según datos proporcionados por César Cruz, la aplicación fue descargada 1,283 veces.

Ahora, darle vida a la app tiene un trabajo detrás que involucra la participación activa de los tres integrantes. Mismos que han continuado haciéndole mejoras. Paradójicamente, desde su publicación en la PlayStore de Google, la aplicación ha cambiado la vida de las personas que la crearon. A raíz del impacto que generó se abrieron nuevas experiencias para sus creadores: los tres pudieron asistir a un Congreso realizado en Perú, sobre tecnologías enfocadas en la revitalización de las lenguas indígenas; Diego

Mateo, obtuvo en 2020 el premio estatal de la juventud que otorga el gobierno del Estado de México; y los tres se titularon de licenciatura con una tesis sobre la creación de MazahuaApp. Sin embargo, los efectos de la app en sus vidas no se limitaron a los viajes y reconocimientos académicos, también tuvo repercusiones afectivas, como se puede leer en la carta que Avisahín escribió (véase el episodio 3 de esta tesis), y extendió sus nombres hacia plataformas virtuales. MazahuaApp transformó la posición de sus creadores: pasaron de ser mazahuas desconocidos a mazahuas reconocidos y públicos. Así lo menciona Avisahín:

> El proyecto de MazahuaApp, la verdad cambió mi vida, yo le agradezco a Diego que me haya invitado, porque fue algo en lo que hemos trabajado mucho, pero no dimensionaba lo que vendría, fuimos a Perú, nos invitaron al programa de la Hora Nacional para hablar de MazahuaApp, y también siento que mi mamá se siente orgullosa de mí. Además, si tu googleas MazahuaApp en internet, te van a aparecer un montón de notas, entrevistas, videos y publicaciones de periódico donde hablan de los chavos que crearon MazahuaApp. Mi nombre aparece ahí, es reconocido en cualquier lado. De hecho, también gracias a MazahuaApp es que tuve la posibilidad de estar en donde estoy ahora [estudiando la maestría], yo no pensaba, o si lo pensaba, pero no era tan cercano, seguir estudiando. (Grabación de conversación personal, mayo 2023).

Por lo indicado, los efectos de MazahuaApp se hacen sentir en la subjetividad de las personas, modificando sus trayectos de vida.

Ahora, hasta el tiempo que cubre esta investigación el colectivo FANTRE continúa, se ha hecho una última versión de la app, que corresponde a noviembre de 2023, también se sabe, de palabras de sus miembros, que el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) ha financiado una versión de MazahuaApp para *smartphones* que funcionan con sistema iOS (de Mac), y para que funcione completamente sin internet. Empero, en estos nuevos planes, Avisahín ha abandonado el proyecto.

La partida de Avisahín para con FANTRE y MazahuaApp, muestra que a pesar de que los "padres" de la aplicación reconfiguren su formación como colectivo de trabajo, la app tiene una vida propia a partir de que fue colocada en la Playstore de Google. La vida que tiene se da a partir de que es descargada por las personas, ahí comienza a vivir su propia vida y son los usuarios, quienes hacen uso de esta nueva materialidad la que le otorgan vigencia, y no necesita de la presencia de algún miembro de FANTRE para funcionar.

Por supuesto, que MazahuaApp tenga vigencia y pueda seguir descargándose y utilizándose depende de las actualizaciones y un pago que el equipo de creadores hace a Google. Sin embargo, aun y cuando no lo hiciesen la app ya ha dejado un registro histórico como la primer aplicación diseñada para smartphones, para aprender mazahua. MazahuaApp ya no le pertenece a FANTRE, les pertenece a los usuarios quienes aprenden algunas palabras de la lengua de sus padres o abuelos, aun sin estar cerca de los territorios en donde esa lengua se sigue hablando.

4.4. Las nuevas materialidades y sus consecuencias

> Esta parte tecnológica hoy en día es parte de los mazahuas, debe ser un error de los investigadores quienes trabajan con poblaciones indígenas pensar siempre en lo "tradicional", en la vestimenta, en los bordados, en los textiles, en las herramientas de la agricultura. En algunos pueblos son elementos que están vigentes al igual que el celular y la computadora. El mazahua moderno puede estar hoy trabajando en la milpa o haciendo las tortillas a mano y el fin de semana viajar en avión hacia una ciudad como Nueva York. Con esto te quiero decir que la globalización nos ha alcanzado, para bien y para mal. Pensemos en el *smartphone*, este es un instrumento que ya no pertenece a una cultura occidental, pertenece a la humanidad. Y el pueblo mazahua, como cualquier pueblo indígena, es parte de la humanidad; tiene necesidades de comunicación, vínculos y progreso. Al final, preguntémonos: ¿qué es lo que va a determinar que uno sea o no mazahua? ¿la lengua, la vestimenta, la tradición oral, la agricultura? Pero la lengua se ha ido desplazando, la vestimenta tiene pocos años, la tradición oral se ha ido modificando y con el cambio climático el ciclo agrícola también se está modificando. Entonces determinar qué es lo que le va a dar significados y símbolos al mazahua del futuro es imposible, esos símbolos se están reconstruyendo poco a poco. Ahora, un smartphone está reconstruyendo los símbolos, es una herramienta de trabajo de muchos mazahuas que antes usaban un azadón para trabajar (Grabación de conversación personal, junio 2023).

En este episodio se ha argumentado que las tecnologías digitales no son elementos antitéticos, *per se*, a la cultura y los conocimientos mazahuas. La cultura de los mazahuas está en constante transformación y en ese proceso las tecnologías modernas coadyuvan a generar nuevas prácticas y formas materiales novedosas dentro de este grupo, pero también a conservar la lengua y otros conocimientos. Asimismo, a través de varios ejemplos, se ha expuesto como "lo mazahua" es objetivado, desde las agencias de las personas, en materiales digitales, mismas que generan dividendos de diferentes tipos, modificando y nutriendo las vidas de las personas, sus expectativas sobre el futuro, sus sueños, anhelos y críticas al pasado.

Al centrar el análisis en las relaciones que las personas mazahuas entablan con elementos externos a su cultura, el concepto de materialidades es de gran utilidad heurística para reflexionar en torno a la co-constitución entre personas y sus identidades. Sin embargo, cabe advertir que no se arguye que sean las tecnologías ni las plataformas virtuales las que empujan a que la cultura mazahua siga teniendo vigencia, ni lo que motiva a las personas a reconocer públicamente su identidad como mazahua, sino son los propósitos que las personas añaden a sus creaciones y proyectos lo que hace que eso ocurra. Es decir, se alude a una relación dialéctica entre personas y lo material. Aunque por supuesto en el hecho de que estas tecnologías sirvan para actualizar y al mismo tiempo conservar la identidad mazahua, los conocimientos y algunas de sus prácticas, son determinantes sus características: la reproductividad, la atemporalidad, la accesibilidad y relativa independencia de sus creadores. Estas características influyen de sobre manera para que, por ejemplo, MazahuaApp o el podcast Xa Kjimi cubran afectos sobre la vida de otras personas y también en la vida de sus creadores.

Ahora, retomando el comentario de Francisco Antonio León Cuervo, arriba expuesto, centrar la mirada en los objetos tecnológicos y sus usos por parte de individuos y colectivos mazahuas pone como eje de reflexión el futuro y el presente de los pueblos mazahuas. En esta coyuntura, Francisco Antonio plantea algunos cuestionamientos de suma complejidad: ¿Qué va a determinar que uno sea mazahua, si ciertos conocimientos, como la lengua, y las prácticas agrícolas ha perdido vigencia? Desde la perspectiva de esta tesis, la lengua y algunas prácticas denominadas tradicionales, como la milpa y la indumentaria, siguen siendo un elemento determinante para definir la identidad mazahua, aunque las personas no hablen el jñatrjo e incluso ya no vivan en territorios definidos históricamente por la presencia de mazahuas, sin embargo, como imaginario y como narrativa esos elementos siguen presentes, como lo muestran todos los proyectos invocados en este episodio.

Por lo documentado y analizado en este y otros episodios de la tesis, es el posicionamiento lo que define la identidad, el enunciamiento público o privado, que va traslapado con una consciencia sobre la identidad nativa. Esos pronunciamientos públicos y privados componen una narrativa y un imaginario de que la cultura mazahua está en crisis, pero pervive.

Ahora bien, se argumenta que tampoco son las nuevas materialidades lo que definen la mazahuidad de las personas, esas son solo una herramienta que sirven para co-construir un posicionamiento público, al volverlos actores mazahua visibles, los empoderan. En este aspecto, es la consciencia sobre la identidad lo que hace al mazahua y en esa toma de conciencia intervienen factores como la educación. En este sentido, las tecnologías son los canales que objetivan lo mazahua, pero ellas son resultado de un proceso reflexivo detonado por las experiencias de educación.

Esos procesos reflexivos de toma de conciencia están traslapados con la transformación de las posiciones subjetivas de los creadores y de sus situaciones afectivas. Como lo señala el comentario de César, el ya no habla el jñatrjo, pero se considera mazahua; o como lo indica la carta de Avisahín.

En relación con lo anterior, es posible argumentar que los y las mazahuas jóvenes son el principal sector poblacional que hace uso de la experimentación de las tecnologías modernas, incorporando o apropiándose de las mismas para generar nuevos productos. Esto ocurre porque, al menos, la mayoría de los interlocutores de esta tesis, crecieron interactuando cotidianamente primero con la televisión y la radio, y luego con los smartphones y las computadoras. De su familiaridad con los elementos materiales y tecnológicos modernos deviene su expertiz en el uso y aprovechamiento de plataformas digitales y buscadores como: Google, Facebook, WhatsApp, YouTube, y en menor medida, Spotify.

Para los y las interlocutoras de esta tesis “estar” en estas plataformas no es algo novedoso, como no lo es que ahí externen lo que están sintiendo, pensando, lo que les gusta, les divierte y lo que les molesta. Lo que sí es novedoso es la manera en la que estos medios y tecnologías se están utilizando para hablar y crear desde lo mazahua. Esto representa cambiar su rol de únicamente consumidores, por una posición activa como creadores, en torno a revitalizar, reivindicar y visibilizar su cultura. En este sentido, aunque no en todos los casos es explícito, en cada una de sus creaciones subyacen propósitos políticos e ideologías personales, traslapadas con posturas estéticas e intereses económicos que se encuentran objetivadas en sus proyectos.

Volviendo a lo material, como cualquier grupo humano los y las mazahuas, con los años, han modificado o sustituido los elementos materiales y artefactos que crean para

solucionar sus necesidades, expresar sus emociones y manifestar su forma de ver, relacionarse y hacerse en el mundo. Estos cambios muchas veces han sido detonados y acelerados por presiones externas: como la educación, la discriminación, el racismo y la adaptación al mundo capitalista. Iwańska (1972) y Chávez Arellano (2001), en sus respectivas etnografías, han descrito a los mazahuas como un grupo abierto al cambio y con anhelos de progreso, argumento con el cual esta tesis concuerda. Empero, la introducción de elementos materiales externos no es solamente un cambio superficial de cosas que no "afectan" la cultura del grupo.

Las formas materiales no solo son una cubierta superficial. El sujeto es el producto del mismo acto de objetivación que crea (y se apropia) de las cosas. Por ejemplo, el equipo FANTRE dio vida a MazahuaApp luego la aplicación los volvió a ellos visibles.

En los mazahuas las nuevas materialidades están detonando cambios principalmente en los siguientes rubros. 1) El trabajo: con el uso cotidiano de las tecnologías, la capacidad técnica y el capital cultural adquirido por las formaciones universitarias, en el norte-oeste del Estado de México son cada vez más comunes encontrar profesionales y oficios que antes era ubicados solo en contextos urbanos, como: periodistas, cineastas, artistas, influencers digitales, etc. Pero esto no significa que sea una generalidad o que haya un abandono de las actividades tradicionales, muchos de estos nuevos profesionales mezclan sus actividades profesionales con prácticas más comunes en la región, aunque solo lo hacen de forma esporádica. 2) Como se mencionó en este episodio, la constitución de sus casas, los materiales que usan en su construcción, los objetos que yacen en ella y su organización: en este rubro los cambios de las casas se traslapan con cambios de hábitos y necesidades. Estando en trabajo de campo se pudo observar como con la pandemia muchas casas fueron incorporando antenas receptoras de internet y aparatos como computadoras y escritorios para trabajar. 3) Las indumentarias: la mayoría de los y las interlocutoras de esta tesis utilizan prendas de ropa industrial y zapatos industriales. Sin embargo, al mismo tiempo se está dando una emergencia de una moda étnica motivada por ciertos personajes públicos quienes en sus participaciones utilizan prendas conocidas como tradicionales. Las indumentarias además están abriendo un mercado virtual en donde Instagram y Facebook se están consolidando como los principales canales de venta. 4) Las formas de interacción social: al inicio esta investigación utilizó como canal principal de encuentro Facebook,

Google Meet y WhatsApp. Pongo este ejemplo para enfatizar el papel que tienen las plataformas digitales como lugares de encuentro, desencuentro y convivencia entre los mazahuas. 5) La manera de informarse: Facebook, YouTube, Google, son los canales en donde las personas se informan. 6) El paisaje: hace no mucho, los poblados mazahuas eran descritos como espacios rurales, con caminos de tierra y casas de adobe, en donde prevalecían las milpas y campos en donde pastaban animales, con algunos afluentes de agua como ríos, bordos y presas. Ahora, aunque prevalecen algunos elementos, muchos poblados han entrado en un proceso de urbanización que ha modificado el paisaje. Esto se puede constatar el material de las casas, en los caminos de asfalto y concreto.

Para asir estos cambios que se han señalado, hay que ubicar algunas variables: la inmersión de nuevas materialidades tecnológicas; los procesos de migración; el abaratamiento y fácil adquisición de elementos tecnológicos como los smartphones, computadoras, televisores inteligentes, bocinas, cámaras; el acceso a internet; el incremento de niveles de educación en la región; el acceso de las mujeres mazahuas a la educación superior; y, por supuesto, el Covid-19.

&

Resumo, este episodio trato de la influencia de las nuevas materialidades entre los mazahuas y las relaciones que se entablan entre personas con sus creaciones, sus creaciones adquieren ciertos niveles de agencia, el cual es una proyección de la propia agencia de las personas. En este sentido, lo que les otorga los niveles de agencia a las materialidades son las personas y las redes de relaciones que se intersecan en torno a sus creaciones, la receptividad que tienen.

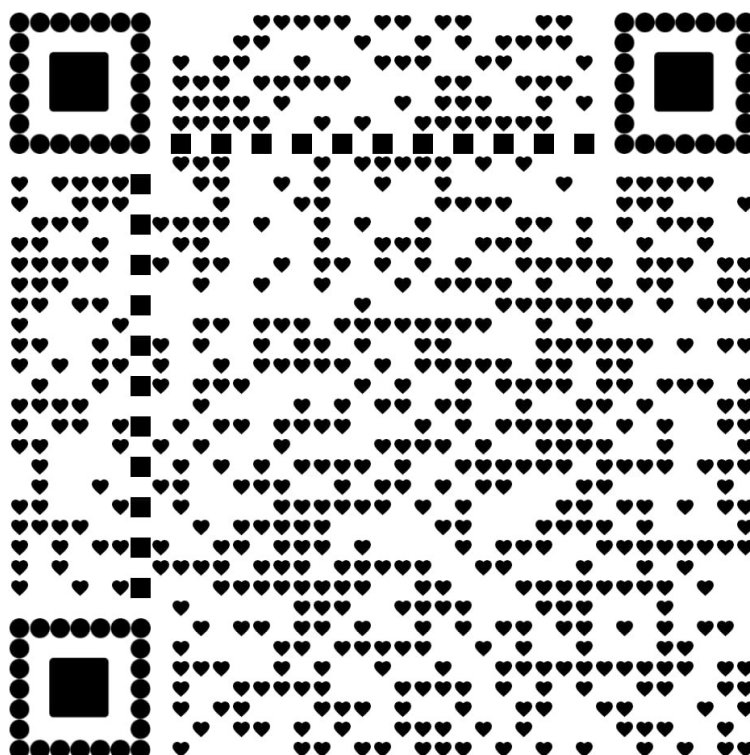
En este episodio se mostró el nivel de agencia que adquieren materialidades como una ampliación (app) como MazahuaApp, un podcast en Spotify y los videos y publicaciones Facebook en la vida en la vida de las personas, tanto para ganar visibilidad, es decir, conformar su perfil mediático, como para trasformar sus vidas. Asimismo, se mostró como esta nuevas materialidades repercuten, o son útiles, para en los objetivos de preservar, documentar, y en algunos casos, revitalizar los conocimientos nativos. Estos esfuerzos concretados en materialidades digitales, también generar afectos hacia las personas, y aunque no se tocó, se pude señalar que a sus receptores. También una de los argumentos que deseo recalcar es que las nuevas materialidades son elementos virtuales o

físicos que va cargados y a su vez están produciendo afecto tanto en sus creadores, como en los espectadores. Esto es un hecho fundamental que se ve reflejado en el autorreconocimiento positivo de la identidad como mazahuas.

En relación con lo anterior, uno de los argumentos que deseo recalcar es que las nuevas materialidades son elementos virtuales o físicos que va cargados y a su vez están produciendo afecto tanto en sus creadores, como en los espectadores. Esto es un hecho fundamental que se ve reflejado en el autorreconocimiento positivo de la identidad como mazahuas.

Por otro lado, se destaca que el nivel de agencia de una materialidad va a aumentar o disminuir en su autonomía entre más personas entren en contacto con una creación. Ello implica un alto nivel de control cultural sobre conocimientos y uso de tecnologías externas, para propósitos propios. Un buen ejemplo de ello es MazahuaApp, César metafóricamente habla de darle vida a la app a través del lenguaje de programación. Pero esto va más allá de lo metafórico. Al ser descargada en más de 1200 smartphones, la app entra en contacto con los usuarios y ello son los que prolongan su vida. En este sentido, aunque la app fuese creada, pero no tuviera una recepción o fuese descargada, si vida sería inútil, no tendría efectos ni en la subjetividad de los creadores.

Para cerrar, quiero subrayar que estas nuevas materialidades están transformando a la cultura mazahua desde el solo hecho de que al retomar esos conocimientos para realizar actividades creativas que anteriormente no existían dentro de la cultura mazahua, visibilizar y reivindican a la cultura. Esta posibilidad de crear imágenes, sonidos, lenguajes representa un diálogo de saberes. A partir de sus creaciones estos jóvenes abonan a disminuir el asunto de la desigualdad en torno a la posibilidad de mirarse ellos y ellas mismas como creadores. Queda claro que no todo es alentador. Sin embargo, estas experiencias permiten visualizar *grosso modo,* como se va delineando el mazahua del presente, pero sobre todo del futuro.

Episodio V. Afectos, mazahuidades y atmósferas

(Imagen 23. Entrada a la zona urbana de San Felipe del Progreso, llegando de Ixtlahuaca, tomada por Valle Pineda).

5.1. Impresiones

La primera vez que visité San Felipe del Progreso fue allá por 2015, acudí como apoyo de una amiga que en esos años se encontraba levantando encuestas sobre la vitalidad de la lengua jñatrjo, en el pueblo de San Pedro el Alto. Caminando algunas calles me sorprendió ver al aire libre varios cerdos que deambulaban como si no tuvieran dueño, yo que nací y crecí en un pueblo otomí del norte de Toluca quedé anonadado porque los cerdos que todavía tienen las familias de mi pueblo ya están encerrados en espacios que allá llamamos popularmente saudas — espacios de concreto o madera en donde viven los cerdos. Cuando miré eso le dije a mi amiga ingenuamente: “esto es un verdadero pueblo indígena”, a pesar de que todas las casas cercanas eran de concreto y que la mayoría de personas a las que encuestamos decían ya no hablar la lengua…

Pasados cuatro años volví a San Felipe, en 2019, esta vez directo a la Universidad Intercultural, ahí me estaba esperando una profesora a la que un amigo en común le hablo de mí. Volví con el interés de que ella fuera el nexo para comenzar a vincularme con egresados de esa universidad. Mi visita tenía la intención de conocer el terreno y escuchar algunas impresiones

> y experiencias sobre la universidad, con el objetivo de nutrir mi pre-proyecto doctoral que en teoría se resumía a registrar experiencias de egresados de la UIEM para comprender el enredado y ambiguo concepto de interculturalidad. Esa visita sucedió en diciembre de 2019, viajé en autobús de Toluca a Ixtlahuaca y después a San Felipe, en el trayecto no me sorprendió nada: milpas secas, montones de zacate sin recoger… ese es un paisaje común en mi pueblo. Hasta casi llegar a San Felipe, pasando San Isidro Boxipe y San Pedro el Alto, comenzaron los anuncios metálicos y las paredes pintadas sobre la carretera que aludían que: "estamos a punto de entrar al corazón de la región mazahua" … Entonces, ingenuamente, volvieron a mi esas imágenes de los cerdos callejeros sin dueño. Cuando llegué a mi destino, miré que San Felipe del Progreso era una pequeña ciudad, sin cerdos callejeros, ni gente hablando otra lengua que no fuera el español, por allí andaba una que otra mujer con ajuar mazahua que vendía legumbres y quelites. Sin embargo, esas imágenes de mujeres vendiendo sus productos no son extraordinarias, en casi todas las ciudades se miran.

Cuando llegué a la universidad intercultural ya me esperaba Daissy, la profesora. Llegué y me llevó a dar un paseo por las instalaciones de la universidad, era diciembre, las clases se habían acabado y casi ya no había alumnos, la universidad estaba semi vacía. Aún sin la vivacidad que le imprimen las personas a los espacios, el lugar me pareció fascinante, no parecía una universidad, al menos no desde mis referentes; los edificios eran circulares, había suficiente espacio entre uno y otro, un sitio con algunas varas que se utilizan para montar temascales, una milpa dentro de la universidad y una especie de rio artificial situado en el andador principal de las instalaciones. En el trayecto Deisy me fue explicando el significado de esos símbolos, destacando que los edificios principales son redondos porque, se supone, así los conocimientos fluyen mejor. Esta narrativa se opone a la idea de los espacios cuadrados en donde supuestamente los conocimientos se encierran. Después platicamos sobre algunos temas relacionados con la universidad y sus egresados, ella me dijo que en ese punto no podía apoyarme, pero que me iba a pasar el contacto de un profesor que sí podía hacerlo. Después salí del recinto, desde la calle pude visualizar la magnanimidad del espacio. En mi experiencia puedo decir que el espacio te consume, las arquitecturas, los símbolos, etc.

> El espacio. Mi tercera visita a San Felipe del Progreso está marcada por la pandemia por Covid-19. Llegué a San Felipe con la intención de comenzar mi trabajo de campo, conseguí alquilar una renta más o menos barata en el barrio de la Cabecera, a unos 5 minutos caminando a la Universidad Intercultural. Era julio de 2020 y todos estaban encerrados, así que el principal canal de comunicación fueron los medios virtuales como Facebook y WhatsApp. De hecho, fue por estos canales en los que fui conociendo a la mayoría a de mis interlocutores e interlocutoras utilizando la estrategia bola de nieve.

Viviendo en San Felipe del Progreso, en la temporada de pandemia, por las noches, yo aprovechaba para ir a tomar fotografías y videos de los murales que se pintaron en las paredes del centro del municipio en septiembre de 2019, como parte de una política pública integral de la administración municipal que tenía como objetivo

utilizar a la cultura mazahua como un atractivo turístico y con ello atraer ingresos económicos.

(Imagen 24. Mural en la calles de San Felipe del Progreso. tomada por Valle Pineda).

Una de las primeras actividades que realicé a mi llegada al municipio de San Felipe del Progreso (SFP), en julio de 2020, como parte del inicio del periodo de trabajo de campo de esta investigación, fue salir a fotografiar el área urbana del municipio. En esos recorridos pude notar que, en casi todos los rincones, en las entradas y salidas del espacio urbano, están distribuidos diferentes símbolos, imágenes y otros elementos materiales y discursivos que invocan la presencia del grupo étnico mazahua. Por ejemplo, en las principales calles se observan varias bardas ataviadas con murales en donde se exponen imágenes de mujeres, niñas y niños usando la ropa asociada al grupo mazahua. En los camellones de las avenidas centrales están distribuidas varias esculturas de mujeres con el ajuar mazahua. También, en las carreteras, los señalamientos viales indican que uno está situado en la Ruta del Esplendor Mazahua.[54] De igual manera, en las calles que componen el área urbana de San

54 "La Ruta del Esplendor Mazahua" desde 2016 forma parte del Programa de Desarrollo Regional Turístico Sustentable y Pueblos Mágicos, en el apartado rutas turísticas interestatales. Este proyecto contempla varios municipios del Estado de México y Michoacán con presencia del grupo mazahua:

Felipe del Progreso es posible encontrar negocios de venta de ropa “tradicional” mazahua, así como un restaurante y un hotel con el nombre de “El Gran Mazahua”. Más recientemente en abril de 2022 fue colocada una placa sobre uno de los muros del edificio municipal para inmortalizar la visita que Rigoberta Menchú hizo al municipio.

La sobre exposición de todo lo relacionado con la cultura mazahua en San Felipe del Progreso no es un fenómeno nuevo, sus prolegómenos se enmarcan con la creación del Centro Ceremonial Mazahua en los años setenta de la centuria pasada, como parte del movimiento político de reivindicación mazahua organizado por los miembros del Movimiento Indígena Mazahua y los gobiernos estatales y nacionales de aquellos años. Empero, en los últimos veinte años, a la par de la creación de la Universidad Intercultural del Estado de México, se han intensificado los esfuerzos de patrimonialización[55] de lo mazahua, con el fin de atraer más turismo a la región para así incentivar la derrama económica.

El fenómeno de patrimonialización se magnificó con la llegada del partido político MORENA a la presidencia municipal de SFP en 2018, con Alejandro Tenorio. Durante el gobierno de Tenorio (2018-2021) se impulsó una política pública centrada en la estetización y mazahuización del espacio urbano a través de dos principales proyectos. El primero fue el Encuentro Internacional de Muralistas, en sus versiones 2019 y 2020, en donde se crearon más de 300 murales en el espacio urbano de San Felipe del Progreso. Este proyecto consistió en invitar a diferentes muralistas de México y Latinoamérica para que a partir de una temática: “la cultura mazahua y sus símbolos” los artistas plasmaran su trabajo en bardas de las principales avenidas de la cabecera municipal. Para ello, las autoridades municipales dispusieron un recurso económico para la adquisición de pintura, alimentos y estadía. Además, todos los murales elaborados en las dos ediciones del encuentro de

---

https://www.dof.gob.mx/nota_detalle_popup.php?codigo=5509139

55 Para Pérez Winter (2020, p. 64) la patrimonialización puede entenderse como un proceso de construcción social en la cual ciertos actores, en particular los que se posicionan como detentadores de la voz “autorizada”, seleccionan e impulsan la significación/sacralización y jerarquización de versiones de pasado e identidades, homogéneas, símbolos y prácticas.

muralistas participaron en un concurso que otorgó un premio económico de 50, 000 pesos M/N por edición.

(Imagen 25. La Huelis, mural elaborado por el colectivo FANTRE, para el 1º Encuentro Internacional de Muralistas, en un muro de la calle Nicolás Bravo, tomada por Valle Pineda).

El segundo proyecto insignia de la política de Tenorio fue el Festival Internacional de las Etnias, mismo que por la pandemia de Covid-19, solo tuvo una versión en marzo de 2019. Este evento contó con la participación de 11 representantes de diferentes nacionalidades y etnias. Como parte del festival se realizaron ceremonias tradicionales mazahuas, como la ceremonia a los cuatro puntos cardinales y la puesta de collares de pan y palomitas de maíz. Además de la presentación de danzas de las diferentes culturas, pintura y música; y se impulsó la venta de alimentos, bebidas y otros productos artesanales producidos por comerciantes locales mazahuas y no mazahuas.

De manera paralela, también se organizaron actividades artísticas y deportivas como: rodadas en motocicleta, rodadas en bicicleta por la zona de montaña, actividades de camping y senderismo. Todas con el mismo fin: atraer turismo. Es sustancial señalar que en todas estas actividades la palabra "mazahua" acompañaba el nombre de cada una de las actividades, se promocionaban como: "rodadas en motocicleta sobre la ruta mazahua", "caminata y camping sobre la ruta mazahua", etc.

En su conjunto, estos proyectos tenían el propósito de que la cabecera municipal de SFP adquiriera la distinción de Pueblo con Encanto.[56] Distinción que se logró a finales de agosto de 2021, casi finalizando el trienio de Tenorio.

Ya adquirida la categoría de Pueblo con Encanto el 6 de septiembre de 2021 en la plaza central del municipio se llevó a cabo una ceremonia pública para celebrar el nombramiento. Al evento asistieron más de 100 personas, entre invitados, trabajadores del municipio y curiosos. La mayoría de los asistentes todavía usaban cubrebocas y protecciones faciales como parte del protocolo por el Covid-19. Aun así, en la plaza se respiraba un ambiente festivo. En toda la ceremonia se destacó a "lo mazahua" como una cualidad distintiva del municipio. De esta manera, a los invitados principales — funcionarios públicos estatales — el representante indígena municipal — el señor Marcial Mariano Sánchez — los humeó con sahumerio, mientras una comitiva de mujeres vestidas con el ajuar tradicional mazahua les colocó un collar de flores sobre sus cuellos. Estos rituales se recrearon como señal de bienvenida y con el objetivo de que los invitados experimentaran las tradiciones mazahuas. Además, como parte del programa artístico se presentó un grupo de danza mexica —los danzantes portaban astas que aparentaban ser de venado — y hubo venta de artesanías. En esta ceremonia, Tenorio emitió el siguiente discurso:

> Habrá un San Felipe del Progreso antes y después del día de hoy. Habrá un San Felipe del Progreso que tenga que ver con mostrar lo que tenemos, San Felipe del Progreso es más cultura, San Felipe del Progreso es más tradición, San Felipe del Progreso es más orgullo, es más lengua. San Felipe del Progreso es un pueblo pacifico, que ostenta el primer lugar en seguridad a nivel nacional de entre los municipios de más de 150 mil habitantes. San Felipe del Progreso es el municipio que abandera las causas del cuidado del medio ambiente y la reforestación. Hoy San Felipe del Progreso puede presumir que estamos dándole impulso al turismo para que se pueda generar empleo en el futuro, porque solo hay dos formas de hacerlo: una, la industria que no tenemos; la otra, el turismo que ya llega. Son los japoneses que van a la presa de Tepetitlán, los que están recorriendo el pueblo de Estutempan, los que vienen a conocer los 305 murales con los que ahora podemos presumir nuestra tierra, los que vienen a ver las 54 esculturas de corte internacional realizadas en una sola semana, porque de manera mundial fue el concurso. Hoy los sanfelipenses pueden darse cuenta que podemos ser diferentes a lo que hemos sido, en ¿qué sentido?, en el sentido en que no nos vean como los pobres indígenas mazahuas, que ciertamente somos la etnia más grande del estado

56 "Pueblos con Encanto" es una política estatal de corte turística, creada en 2005, que reconoce a las localidades en donde se han revalorado los atributos, la recuperación de paisajes, el rescate de la historia, la cultura y la mexicanidad.

> y el asentamiento más grande en el Estado de México, pero que no solo necesitamos apoyo con las despensas o con alguna dádiva. Los sanfelipenses lo que requerimos es demostrarle al mundo de qué estamos hechos, por eso continuaremos impulsando a los jóvenes, como a los siete que tenemos becados en el extranjero, por eso seguiremos llevando las artesanías como los dos años seguidos que llevamos a nuestros artesanos a Nueva York. Si queremos vender lo que producimos solo aquí amigos ese no es el futuro, el futuro es entender que somos globales, que los sanfelipenses y la etnia mazahua somos ciudadanos del mundo. Hoy podemos decirles a todos ustedes que la cosmogonía de los sanfelipenses y la etnia mazahua ha trascendido, que ahora nos vemos como un pueblo que ha sido denominado "Corazón del Mundo". (Tenorio, 6 de septiembre de 2021, discurso público).

El emotivo discurso de Tenorio es claro: el nombramiento de San Felipe del Progreso como Pueblo con Encanto marca una ruptura temporal entre el mazahua del pasado y el del futuro. En este sentido, esta política se traslapa a intereses por proyectar al mundo a San Felipe del Progreso, con el objetivo de que los sanfelipenses se miren a sí mismos como ciudadanos del mundo, y así reconstruir a la identidad mazahua, pero ahora cosmopolita y multicultural. Con ello se pretende dejar atrás los imaginarios y estereotipos del indígena mazahua situado en la pobreza y en el atraso. Asimismo, en el discurso de Tenorio se vislumbra un cambio en torno a la autopercepción que los sanfelipenses, mazahuas y no mazahuas, asentada en el orgullo; esto indirectamente alude a una transformación afectiva.

&

Hasta este punto del episodio se ha tomado como referencia lo que ocurre en San Felipe del Progreso. Sin embargo, lo que acontece en este municipio, como fenómeno de patrimonialización y mazahuización, se replica en menor o mayor intensidad en municipios circunvecinos dentro de un territorio que Sandoval Forero (1997), Sandoval Forero y Patiño (2000) y Serrano et al. (2011) han descrito como etnoregión mazahua, basándose en el criterio de asentamiento territorial que ubica a los mazahuas como un grupo étnico con presencia en el norte-oeste del Estado de México.

El presente episodio de la tesis no recala específicamente en el fenómeno de patrimonialización promovido desde las esferas políticas partidistas, sino se enfoca en las actividades que realizan las personas de las que se ha venido hablando a lo largo de este documento, como parte de sus procesos de reivindicación y revitalización de lo mazahua. Muchos de ellos y ellas participaron en la creación de murales y esculturas que están dispersos a lo largo del territorio urbano de San Felipe del Progreso. También han

colaborado en los eventos políticos organizados por las diferentes administraciones municipales — no solo en San Felipe del Progreso — como ponentes, trabajadores y académicos. Otros más de manera independiente encabezan proyectos artísticos y políticos que los hacen moverse de un lugar a otro, entre ciudades, estados, pueblos y colonias. Así directa e indirectamente, los interlocutores de esta tesis son colaboradores activos de un proceso de cambio cultural, así como de la producción y transformación del espacio mazahua.

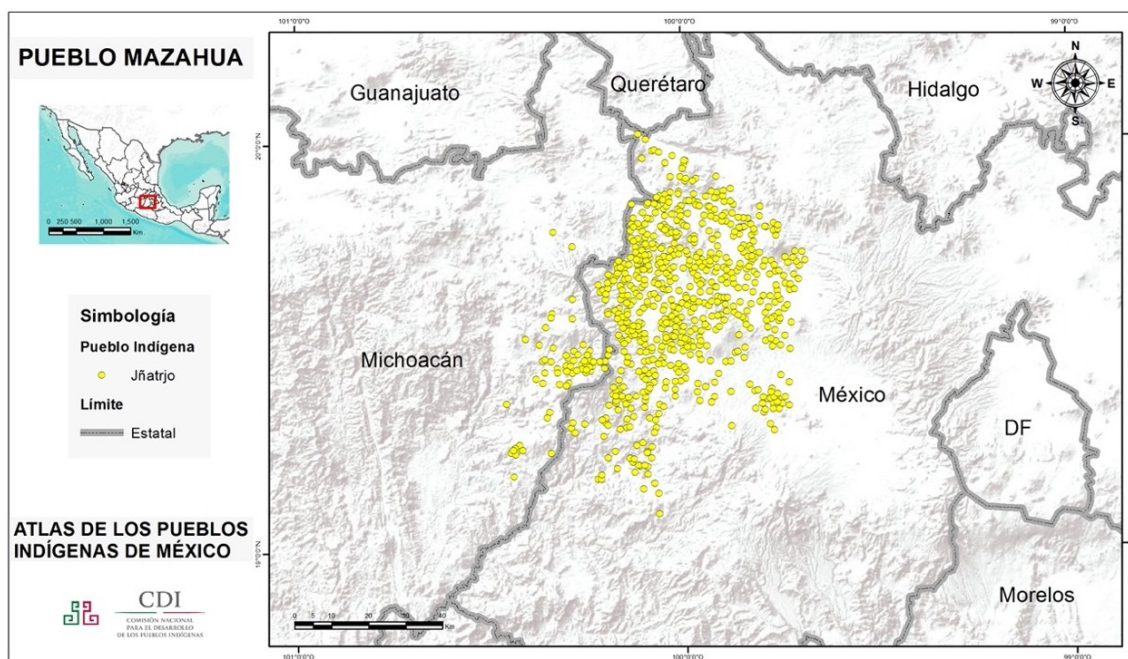
Para abordar cómo se están dando los procesos de cambio cultural y de formación de este nuevo espacio mazahua en el norte-oeste del Estado de México se destaca el papel de los afectos, sentimientos y emociones que subyacen en los múltiples procesos de autoadscripción, reivindicación y revitalización — sumado a lo que anteriormente ya se había indicado: el papel de la materialidad y de lo creativo como un elemento formador de una subjetividad mazahua. Con ello se argumenta que el espacio que se está produciendo es crucial en la formación de redes entre las personas que van de aquí para allá y sus creaciones, sus memorias, sus cuerpos, sus discursos, sus performances; así como los afectos, lo material, lo digital, lo sonoro y su actividad en plataformas digitales como Facebook, YouTube, Spotify, entre otras. Asimismo, se resalta el papel de los afectos en la formación de un espacio que se siente a través de experiencias compartidas entre los estados subjetivos, sentimientos y las emociones que los acompañan, como la vergüenza, el orgullo, la nostalgia, la felicidad, entre otras. Además, se argumenta también que estos entrecruces está conformando una atmósfera afectiva particular, guiada por los afectos procedentes de los procesos de reivindicación y revitalización de lo mazahua.

Para continuar, enseguida se presenta una revisión sobre algunos conceptos claves en la propuesta aquí externada, conceptos como: espacio, atmósfera, lugar, etnoregión mazahua y estructura de sentimiento. Posteriormente se retoman algunas experiencias de los interlocutores para asir la idea del espacio y su reconfiguración dentro del amplio proceso de cambio cultural que se está dando en la zona norte del Estado de México y más allá. Para ahondar en los aspectos de afecto, sentimiento y emoción se recurre al material obtenido a través de entrevistas semiestructuradas, conversaciones informales, cartas de presentación elaboradas por los interlocutores; a sus discursos, performances y a un ejercicio de fotoelicitación realizado con algunos de los interlocutores.

5.2. De la etnoregión mazahua al espacio y las atmósferas de la mazahuidad

La idea de etnoregión o región mazahua ha sido ampliamente discutida en trabajos etnográficos desarrollados con y en poblaciones indígenas situadas al norte-oeste del Estado de México y al occidente de Michoacán (Chávez Arellano, 2003; González Ortiz y Vega-Bolaños, 2018; Pineda Ruiz, Vizcarra Bordi y Lutz Bachère, 2006; Sandoval Forero, 1997; Sandoval Forero y Patiño, 2000; Serrano et al., 2011). En general esta idea hace referencia a,

> un espacio de identidad para sus habitantes, quienes crean y recrean de manera permanente representaciones simbólicas que se construyen tanto del devenir histórico como de la actual dinámica socioeconómica, política, cultural y demográfica comunes en este territorio; y a los mazahuas, identificados como un grupo étnico que habita en tal territorio" (Sandoval Forero y Patiño, 2000, citado por Nicolás Flores, 2019, p. 324).

Este concepto destaca la importancia del territorio, en vinculación a las prácticas que ahí tienen lugar. Asimismo, por lo general, cuando se alude a la etnoregión se catalogan como espacios de asentamiento del tipo rural (Pineda Ruiz, Vizcarra Bordi y Lutz Bachère, 2006, p. 287). Esta noción ha sido bastante utilizada en investigaciones realizadas con pequeños o grandes grupos de personas; y que ahondan en prácticas tradicionales. Empero, no tiene el mismo valor heurístico cuando el trabajo de campo se realiza en etnografías multisituadas y con individuos que están en constantes ires y venires, sin una ubicación fija, ni prácticas únicamente tradicionales.

(Mapa 1. Fuente: Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (2020). “Atlas de los pueblos indígenas de México”, consultado el 10 de julio de 2023 en https://atlas.inpi.gob.mx/mazahuas-ubicacion/).

Por supuesto que el territorio tiene una importancia en la reproducción de la cultura mazahua. De hecho, la mayoría de los y las interlocutoras de esta tesis nacieron, crecieron, y algunos aún radican en diferentes localidades situadas en el radio identificado en el mapa 1 como región mazahua. Asimismo, en general, todos los interlocutores de esta tesis participan activamente en la reproducción de algunas prácticas denominadas tradicionales como: la siembra de la milpa, algunas mujeres aun portan las prendas mazahuas y saben cocinar los platillos tradicionales, hablan la lengua, conocen los mitos y la tradición oral, algunos participan de las danzas y fiestas religiosas. Sin embargo, las prácticas tradicionales no son su principal actividad, sino se desempeñan como profesores, músicos no tradicionales, ingenieros, investigadores, traductores, artistas, escritores, conferencistas, etc. Aunado a ello, todas las personas de las que se hace referencia en esta tesis, llevan una vida en plataformas digitales bastante activa, esto los diferencia de actores públicos mazahuas de otras épocas, aunque ello se relaciona más con las diferencias de época.

La actividad de los interlocutores en redes sociales virtuales de ninguna manera está desligada con lo que ocurre en los territorios. Las personas retoman prácticas, historias, paisajes, a la lengua y otras situaciones que circulan cotidianamente en los diferentes territorios y las reubican en plataformas como Facebook, Spotify, WhatsApp y otras. Desde estos lugares digitales se realizan esfuerzos por revitalizar la lengua mazahua a través de

cursos, infografías, conversaciones en jñatrjo; también se incentiva la venta y uso del ajuar mazahua y de otras artesanías textiles; la venta de arte plástico y joyería; y se promueve literatura escrita en lengua jñatrjo, cine, música, etc. Al mismo tiempo, en Facebook los interlocutores difunden sus creaciones y proyectos. En este sentido, los espacios virtuales en la contemporaneidad tienen una relevancia decisiva para la reproducción y actualización de la cultura mazahua. Sin embargo, lo virtual no está por encima de lo que ocurre en los territorios físicos, sino se complementan.

Por otro lado, es cierto que algunas personas que tienen una participación profusa en plataformas como Facebook todavía radican en poblados situados al norte-oeste del Estado de México, pero también es cierto que muchas otras personas no tienen un anclaje territorial en la etnoregión. Algunos incluso han crecido y vivido toda su vida en lugares urbanos como la ciudad de México, o en ciudades de Estados Unidos, pero aun así se reconocen como mazahuas y participan activamente en los grupos de Facebook. Justamente por ello, las redes virtuales les han servido a algunos de los interlocutores para conectar con otras personas indígenas y no indígenas, de otras latitudes, no solo nacionales. Esto los ha llevado a posicionarse como mazahuas públicos, a ganar mayor visibilidad y relevancia mediática y política.

Por las razones anteriores es que se propone utilizar la categoría espacio mazahua, ya que esta abraza a las conexiones entre posicionamientos, creaciones, materialidades, cuerpos, performances, afectos y discursos que se difunden en espacios digitales, pero también en planos terrenales. Para ello, se recuperan las reflexiones de Doreen Massey sobre la categoría de espacio, la cual define como,

> momentos particulares, en las intersecciones de las relaciones sociales, redes que a lo largo del tiempo se han construido, establecido, decaído, y renovado. Algunas de estas relaciones estarán contenidas dentro un lugar, otras se extenderán más allá de este, uniendo una localidad particular con relaciones y procesos más amplios en los que otros lugares estarán inmersos (Massey, 2016, p. 116).

Desde este punto de vista el espacio es producto de relaciones y momentos sociales construidos históricamente, pero que no están cerradas y que quedan abiertas a nuevas intersecciones. En el caso del espacio mazahua contemporáneo, este va estar mediado por los procesos de reivindicación y revitalización, cuyas raíces históricas se remontan a los años setenta y cuyos efectos perviven y se intensifican en la contemporaneidad con fenómenos como: el incremento del uso de las tecnologías entre pueblos indígenas y la

visibilidad pública política que deviene de los mismos usos. Así, según la misma Massey (2004, p. 79) el espacio no es

> simplemente la suma de territorios sino una complejidad de relaciones — flujos y fronteras, territorios y vínculos — ello implica que "un lugar", un territorio, no puede ser tampoco algo simple, cerrado y coherente. Al contrario, cada lugar es un nodo abierto.

A raíz de la virtud de su apertura perpetua, el espacio se muestra como una esfera de posibilidad para la multiplicidad de identidades y creaciones (Massey, 2016, p. 104).

Esta perspectiva sobre el espacio, la comparte también Segato, para ella el espacio es "una precondición de la existencia, una realidad inalcanzable, algo rígido y elástico, narrable e inenarrable al mismo tiempo" (2007, p. 71). Esto implica que el espacio no solo se construye en las interrelaciones que se gestan entre humanos, territorio, elementos materiales, vínculos, sino que se construye discursivamente. La propia definición de una categoría como etnoregión mazahua abona en la formulación del espacio mazahua. Las interacciones entre usuarios de Facebook a través de la lengua mazahua, el intercambio de imágenes, sonidos, posicionamientos, los desarrollos tecnológicos (las apps); todo esto coadyuva en la formación del espacio mazahua.

Retomando los planteamientos anteriores, se arguye que en el norte-oeste del Estado de México — y más allá — se está configurando un espacio basado en una narrativa sobre la presencia cultural mazahua, en las múltiples interrelaciones y flujos que los interlocutores establecen con otras narrativas (como lo intercultural y lo multicultural); y en las interacciones entre personas y materialidades locales y globales a través de sus ejercicios de reivindicación, revitalización y autoadscripción mazahua. De esta manera, el mapa 1 sirve como una referencia ilustrativa, pero no limitativa. Esto implica que fuera de los espacios marcados con puntos verdes también hay un flujo continuo de información y conocimientos mazahuas. Por ejemplo, en la Ciudad de México desde los años 30 del siglo pasado los asentamientos de grupos de mazahuas son comunes (Oehmichen, 2005) y cada vez más grandes. Además, no se trata solamente de asentamientos generados por la migración temporal, sino que muchas familias de origen mazahua se han quedado a vivir, a hacer y/o rehacer sus vidas en las ciudades, en esos lugares urbanos recrean, en la medida de lo posible, sus prácticas; las conservan a través de viajes continuos que hacen a los pueblos de origen de sus padres, madres y abuelos.

Ahora, si se afirma que el espacio se está creando continuamente a través de vínculos e interrelaciones, cabe preguntar, para el caso abordado, ¿cuál es el nodo que une estas relaciones, si las prácticas tradicionales, ni el territorio geográfico son directamente abordados en esta investigación? En este caso el nodo son los discursos de reivindicación y revitalización de lo indígena — no solo mazahua — promovidos históricamente desde los años setenta en el norte-oeste del Estado de México, y materializados contemporáneamente con la creación de la Universidad Intercultural del Estado de México. Es decir, en la conformación de este espacio la apertura de la UIEM es un detonante clave.

El mapa 2 es un intento por señalar los lugares de origen de las personas a las que se invoca en este texto, sin afirmar que siguen viviendo en esos lugares, ni que sus ubicaciones son fijas. Al mismo tiempo, el mapa 2 indica el espacio territorial que cubre esta investigación. Se señala que todas estas localidades se encuentran dentro del radio de 6 municipios ubicados al norte-oeste del Estado de México: San Felipe del Progreso, Ixtlahuaca, Atlacomulco, El Oro, Jocotitlán y San José del Rincón. Asimismo, el mapa 2 destaca la ubicación de la UIEM, como un punto de referencia desde donde se difunden los discursos y retóricas de reivindicación y revitalización de lo indígena y que están impactando a en sus alrededores.

Los puntos verdes e íconos de casa señalan las localidades en donde nacieron los interlocutores de esta tesis. En algunos casos cada ícono hace referencia a más de una persona; esto sucede en Boxipe (Ixtlahuaca) y en San Nicolás Guadalupe (San Felipe del Progreso), localidades de donde son originarios tres interlocutores respectivamente. Por otra parte, los puntos rojos indican la ubicación de la UIEM, crucial en todos estos nexos y consustancialmente en la formación del espacio mazahua. La intención del mapa 2 más que mostrar los lugares en donde crecieron los interlocutores, es ilustrar cartográficamente la relaciones que se tejen entre la universidad, los y las interlocutoras de esta investigación, y el espacio creado. Asimismo, en este mapa 2 es posible identificar que gran parte de este territorio, como efectivamente es descrito cuando se habla de la etnoregión, sigue siendo rural; lo cual permite la reproducción de ciertas prácticas como la siembra del maíz.

(Mapa 2. Fuente. Elaboración propia con gráficos e información de Google Earth Pro).

Visualizando ambos mapas es posible observar las limitaciones de las representaciones teóricas geográficas y cartográfica de la etnoregión. Por ejemplo, tanto en el mapa 1 y en el 2, no se expone la relación afectiva entre personas: no dice nada, si son o no amigos, conocidos, colegas o si tienen rivalidades. Tampoco se puede ver los discursos que fluyen sobre y en el territorio, ni mucho menos de donde surgen los proyectos y creaciones. De igual forma, los mapas no indica que muchos de los interlocutores ya no radican en sus lugares de origen, ya que por diferentes razones han migrado — permanente o temporalmente — a otros estados y ciudades. Aún más, los mapas no expresan que los pocos que siguen radicando en sus lugares de origen pasan gran parte de sus días fuera de sus pueblos. Y mucho menos se indica la actual relevancia que tienen las conexiones a través de Facebook, mismas que permiten que una persona situada en una ubicación geográfica fuera de la etnoregión, pueda tener influencia y ser influenciado por la cultura mazahua.

Antes de cerrar este apartado, se subraya que la propuesta del espacio mazahua es una categoría que se nutre de lo que ocurre en un territorio físico geográfico, pero no se limita a él. El espacio mazahua destaca las interacciones e intercambios digitales entre personas, los posicionamientos públicos de la identidad, lo narrativo y las nuevas materialidades como elementos trasversales para su conformación. Así, el espacio

mazahua, como bien lo advierte Tenorio en su discurso, actualmente está confeccionado por influencias de otras partes del mundo, por las interrelaciones que las personas establecen a través de sus creaciones, sus discursos, sus cuerpos y afectos; mismos que son canalizados y compartidos desde Facebook, WhatsApp, YouTube, Spotify y otras plataformas digitales. Por lo tanto, el argumento del espacio mazahua es resultado de una convergencia entre intereses de distinta índole y es mediado por un hilo común: los procesos de reivindicación y revitalización de la cultura mazahua. Empero, la manera en la que cada persona interesada en este objetivo, lo realicé o no, va a ser diferente y va a estar limitada o impulsada por las condiciones coyunturales del tiempo, la época y el territorio.

Ya en los episodios previos se ha mencionado que la manera en la que viven, sienten y experimentan los interlocutores de esta tesis su mazahuidad ha cambiado y no es la misma que en antaño sus padres y/o abuelos experimentaron. La manera en la que expresan públicamente su mazahuidad y los medios para hacerlo, aún con las continuidades, también es distinta. Hoy en día las personas mazahuas experimentan cambios en torno a como asumen su identidad. En estos cambios es transcendental la experiencia afectiva. Anteriormente por situaciones de discriminación y racismo las personas negaban su mazahuidad y/o no la expresaban públicamente. Sus negaciones estaban vinculadas con afectos y experiencias como la vergüenza, la pena y el miedo al rechazo por su identidad étnica. De hecho, varios interlocutores relatan que en la escuela sus padres y madres sufrían castigos por parte de sus profesores cuando hablaban jñatrjo; esa violencia se trasladaba a sus hogares; los padres y madres no enseñaban la lengua a sus hijos para evitar que les discriminaran o sufrieran racismo. Sin embargo, con la apertura de la UIEM, aunque no se han eliminado del todo el racismo y la discriminación, han ocurrido cambios significativos en torno al reconocimiento positivo de la identidad, hecho que se vincula con una experiencia afectiva diferente a la que anteriormente se tenía.

A continuación, en los apartados siguientes, se desentraña la importancia de los afectos en la construcción del espacio mazahua. Paralelamente, a esa discusión se argumenta la presencia de una atmósfera afectiva detonada por los procesos de reivindicación y revitalización mazahua. Además, se destaca la presencia de algunos afectos como: la vergüenza, el miedo, la envidia, mismos que, contradictoriamente, son fundamentales para superar las experiencias de racismo y discriminación y para poder

enunciarse públicamente como mazahuas. En este hecho de poder enunciarse esos afectos son transformados por otros, más de índole positiva. Ello demuestra que lo afectivo y el espacio está ligado a las relaciones de poder (Massey, 2012). Esas relaciones de poder se vuelven inteligibles y son cuestionadas, por ejemplo, en el hecho de poder, o no, enunciarse públicamente como mazahua.

5.3. Afectos, emociones, sentimientos y espacio

Para Jonathan Flatley (2008) ciertos afectos como la melancolía, considerados parsimoniosos, tienen un potencial político y a menudo funcionan como impulsos en la reescritura de las historias de las personas. Asimismo, aunque parezca cliché, afectos como la melancolía y la nostalgia históricamente han tenido un valor creativo — varios artistas han compuesto mucho de su trabajo subsumidos en rachas melancólicas (Bartra, 2017). Pero no es la melancolía el afecto central que impulsa los procesos creativos de los profesionales mazahuas, al menos no con los procesos investigados.

Pero entonces ¿cuáles son y cómo entender a los afectos que circulan en torno a la reivindicación y revitalización de la cultura mazahua? Para esta investigación se retoman algunos planteamientos que visualizan lo afectivo de manera relacional. El énfasis relacional de lo afectivo destaca su cariz político para cuestionar, por ejemplo, las connotaciones racistas y discriminatorias que persisten sobre la identidad mazahua. De manera general, en esta tesis los afectos se abordan "como la capacidad de afectar y ser afectados, son instancias performativas y colectivas, y resultan responsables de cuestionar una serie de binarismos clave: razón/emoción, interior/exterior, mente/cuerpo, acción/pasión (Macón, 2020, p. 12-13). Esta postura brinda un lugar claro a la crítica a través de lo sentido. Ahmed (2019) señala que existen ciertos afectos de dimensión dolorosa que operan como procesos de una formación de consciencia reflexiva que permite que las personas generen estrategias para contrarrestar el dolor.

Asimismo, Berlant (2020, p. 43) indica que:

> el afecto es una categoría metapsicológica que abarca lo interno y lo externo a la subjetividad. Pero es también mucho más. Su actividad satura las performances corporales, intimas y políticas de adaptación que convierten a una atmósfera compartida en algo palpable.

Estas definiciones permiten entender a los procesos de reivindicación y revitalización como actos afectivos, pero no únicamente en su sentido expresivo, sino en lo relacional, sobre todo cuando son manifestados a través de creaciones materiales, discursos y performances.

Retomando lo anterior, los afectos brindan la capacidad de no solo afectar a las personas y a las cosas, sino de ser un factor coadyuvante en la construcción y re-construcción tanto de espacios como de atmósferas afectivas. De hecho, para Chauvin (2015, s/p), siguiendo a Flatley, las creaciones o prácticas — estéticas incrustadas en procesos de reivindicación y revitalización — representan y recrean espacios concretos a través de cartografías afectivas en las que no solo los creadores se ven inmersos, sino también otros ajenos. Por lo tanto, las creaciones de los interlocutores de esta tesis — leídas como prácticas estéticas — generan vínculos con diferentes elementos que permiten ir creando un espacio y una atmósfera en conjunto.

Llegado a este punto es importante realizar una aclaración: el afecto, la emoción y los sentimientos no son lo mismo. Flatley (2008, p. 12) distingue entre afecto y emoción de una manera relativamente sencilla,

> la emoción sugiere algo que ocurre en el interior y tiende a expresarse hacia el exterior corpóreo. Así, las emociones describen un momento en el que la experiencia que uno tiene del mundo se ve alterada de tal manera que afecta al juicio que uno tiene de ese mundo [traducción propia].

Es decir, la emoción es la reacción física y mental que se produce a raíz de una experiencia, por ejemplo, de alegría, tristeza o miedo, que altera la percepción que una persona tiene del mundo. Para Moruno (2015, p. 287) la "emoción viene de *emotio* y de ahí deriva *emovere*, definiendo aquello que se mueve y se desplaza, aquella cualidad sensible que nos saca de nuestro estado habitual". Pero a menudo esta alteración es esporádica. En cambio, el afecto indica algo relacional y transformador, algo que acapara la atención en situaciones y contextos concretos y su sentir puede detonar la transformación de otros afectos, impulsos, procesos de pensamiento o comportamientos más prolongados en tiempo y espacio.

En una postura similar Thrift (2008, p. 175) menciona lo siguiente: "affect is a different kind of intelligence about the world, but it is intelligence nonetheless [el afecto es un tipo diferente de inteligencia sobre el mundo, pero es inteligencia al fin y al cabo]".[57] Es decir, por sí mismo el afecto es una forma de pensar el mundo reflexivamente, que no se

57 Cabe subrayar que Thrift, desde una postura ecológica, no encasilla los afectos únicamente como algo humano, sino también hace referencia a aspectos no humanos.

queda solo en el momento. Por ejemplo, cuando alguno de los interlocutores señala que alguna vez sintió vergüenza de su identidad étnica mazahua, este sentir es prolongado, lo cual le permite, primero reflexionar, y luego entender su mundo de una manera diferente. Así, cuando se libera [consciente] de ese afecto, cambia su visión del mundo; he ahí el cariz inteligente y transformador de la afectividad (Ahmed, 2015).

La otra distinción importante a hacer es la de afecto y sentimientos, misma que se aborda desde los postulados de Flatley quien — retomando el trabajo de Williams sobre las estructuras de sentimiento (2009, p. 175) — señala que “los sentimientos están mayormente relacionados con los significados y valores sociales, es decir, con la manera en la que ciertos grupos sociales y culturales viven y sienten determinados en momentos históricos específicos” [traducción propia]. O sea, los sentimientos son interpretaciones que abarcan lo social, temporal y particular de grupos y clases sociales. En la misma lógica, Berlant (2012, p.12) menciona que los sentimientos son capaces de generar diferentes mundos políticos. Los sentimientos son una experiencia afectiva de dimensión social que media lo subjetivo, una forma de interpretar las emociones. Por ejemplo, uno de los sentimientos colectivos que caracterizan al grupo mazahua es la solidaridad (pjaxante) sobre todo para el trabajo y las fiestas. Así, cuando se da una ruptura de esos lazos solidarios y se prioriza el individualismo, esto rompe con sentimientos colectivos, dando lugar a una transformación de la estructura de sentimiento local.

5.3.1. Espacio, afectos y atmósferas afectivas

Volviendo al tema del espacio, si bien su formación no privilegia la intervención humana, sino las conexiones entre diferentes elementos humanos, no humanos, materiales y discursivos (Thrift, 2008; Massey, 2014) en esta investigación sí se destaca el papel que juegan las personas y sus afectos en la co-producción y transformación de los espacios y de las atmósferas de tipo afectivas. Ello se destaca porque son las personas las que, desde su agencia intencional, o no, establecen estas conexiones con las materialidades, discursos y con sus creaciones. Todo ello teniendo como nodo común la reivindicación y revitalización de lo mazahua.

Así pues, se argumenta que el actuar de las personas en conjunto con sus sentires están cimentando un tipo de atmósfera afectiva en donde afectos como la vergüenza, el miedo y la pena, experimentan un proceso de reconversión afectiva. Para sustentar lo anterior se propone categorizar a las actividades dirigidas a la reivindicación y revitalización de lo mazahua como trabajo estético, es decir, como "actividades que están dirigidas a darle cierto aspecto a cosas y personas, ciudades y paisajes, a conferirles una cierta irradiación, a asociarlos con cierto clima o atmósfera, o bien producir una cierta atmósfera en conjunto" (Böhme, 2001, p. 79). Concebir a las acciones de las personas como trabajo estético permite destacar sus repercusiones en la construcción del espacio — material y discursivamente — y la atmósfera afectiva. El ejemplo más claro y obvio de intentar crear una atmósfera a través del trabajo estético son los murales pintados en la cabecera municipal de San Felipe del Progreso, así como en otros municipios circunvecinos.

Además, Böhme (2017) señala que las atmósferas cumplen un papel clave en la intermediación entre sujetos y objetos, sin embargo, son indeterminadas,

> As atmosferas são indeterminadas sobretudo no que diz respeito ao seu estado ontológico. Não temos certeza se devemos atribuí-las aos objetos, aos ambientes dos quais elas procedem ou aos sujeitos que as experimentam. Também não temos certeza onde elas estão. Elas parecem preencher o espaço com uma certa tonalidade de sensação, tal como uma névoa (p. 2).[58]

De esta manera, para Böhme la noción de atmósfera refiere a un asunto de percepción colectiva de la experiencia de la presencia de personas, objetos y entornos. Esta definición se acerca también con la propuesta de Latour (2003, p. 6) quien indica que la atmósfera puede pensarse como un espacio, una misma habitación, en donde se experimentan enredos entre personas y cosas, y propone una forma de repensar lo político. Así, la atmósfera es el resultado perceptivo de la intersección entre personas, objetos y entornos. En el caso aquí referido la atmósfera va estar íntimamente ligada con la percepción que se produce alrededor de las reivindicaciones y las revitalizaciones de lo mazahua, y no se constriñe a un lugar o un territorio, aunque depende de ellos.

---

58 Las atmósferas son indeterminadas, sobre todo en cuanto a su estado ontológico. No estamos seguros de si debemos atribuirlas a los objetos, a los entornos de los que proceden o a los sujetos que las experimentan. Tampoco estamos seguros de dónde se encuentran. Parecen llenar el espacio con un cierto matiz de sensación, como una niebla [traducción propia].

Por otro lado, Wetherell (2013, p. 231), retomando y criticando el trabajo de Anderson (2009, p. 78), destaca el papel de lo afectivo en la formación de las atmósferas. Para esta autora, las atmósferas son resultado de una configuración que surge de interpelaciones que actúan sobre las subjetividades de los participantes, sus cuerpos y sus mentes; es una experiencia compartida entre los estados subjetivos, los sentimientos y las emociones que los acompañan. Wetherell destaca la parte humana consciente en las formaciones de las atmósferas. De hecho, según Wetherell (ídem, p. 326) algunas propuestas del concepto de atmósferas afectivas — como la de Anderson[59] — se basan en tradiciones que interpretan "el afecto como una fuerza no especificada, no mediada por la consciencia, el discurso, la representación y la interpretación humanas" [traducción propia]. En este punto, esta investigación coincide con Wetherell al argumentar que algunos afectos tienen la capacidad crítica para transformar las realidades de las personas y sus colectivos.

Un ejemplo que ilustra perfectamente la formación de una atmósfera especifica fue lo ocurrido durante el acto público organizado para festejar que San Felipe del Progreso alcanzó la categoría de Pueblo con Encanto. Ahí, la ceremonia mazahua, el recibimiento en lengua jñatrjo, los danzantes con astas de venado, la indumentaria tradicional portada por algunas empleadas del gobierno municipal; todos estos elementos tenían la intención de crear una experiencia compartida alrededor de lo mazahua. Incluso el discurso de Alejandro Tenorio buscaba constantemente enfatizar en el orgullo sanfelipense por lo propio y por la cultura mazahua. Así, en este evento los elementos materiales se cruzan con lo discursivo, con las personas, con la lengua; todo con el fin de exaltar el orgullo y superar el pasado. Con esto se intentaba influir en la percepción de los invitados y en la de los propios vecinos, y recalcar la mazahuidad del espacio, del momento y del territorio. Se buscaba que los invitados experimentaran los que significados de ser mazahua.

Para lograr el objetivo planteado por la administración de Tenorio (2019-2022), de transformar a San Felipe en un Pueblo con Encanto, cuyo "encanto" deviene de la

59 Ben Anderson (2009) señala lo siguiente al definir lo que para él compone una atmósfera: "By linking the term to a certain material imagination we reach a first approximation of atmospheres as collective affects that are simultaneously indeterminate and determinate. Affective atmospheres are a class of experience that occur before and alongside the formation of subjectivity, across human and non-human materialities, and in-between subject/object distinctions" [Al conectar el término a una cierta imaginación material llegamos a una primera aproximación de las atmósferas, como afectos colectivos que son simultáneamente indeterminados y determinados. Las atmósferas afectivas son una clase de experiencia que ocurre antes y junto a la formación de la subjetividad, a través de materialidades humanas y no humanas, y entre las distinciones sujeto/objeto. Traducción propia].

cultura mazahua, los más de 300 murales, pintados en el área urbana del municipio, tenían una importancia vital. A través de estas imágenes plasmadas en muros, su busca exponer que la identidad mazahua de la región es lo que brinda el “encanto” del lugar. Unido a los discursos y al performance de la ceremonia, los murales buscaban crear una atmósfera mazahua, en la cual se deberían sumergir los funcionarios invitados.

5.3.2. Murales, afectos, mazahuidad

(Imagen 26. Sin título, mural elaborado por Diego Estrada, para el 2º Encuentro Internacional de Muralistas. Fotografía de Diego Estrada, tomada de Facebook).

Una de las inversiones más económicamente grandes que el gobierno de Alejandro Tenorio (2019-2022) realizó en San Felipe del Progreso fue la creación de los 300 murales. Esos murales fueron pintados en su gran mayoría por artistas externos al municipio, al estado y algunos eran extranjeros. En menor medida, en su creación también participaron algunos artistas de origen mazahua, aproximadamente 20 estudiantes y egresados de la UIEM, como es el caso de Diego Estrada, cuyo mural se puede ver en la imagen de arriba.

El mural de Estrada retrata una escena típica de la fiesta de muertos (Dyoru Añima): con una mujer anciana escogiendo las flores de cempasúchil que se colocan para adornar las ofrendas y las tumbas de los difuntos en San Felipe del Progreso. Según su creador, además de lo visible, con el mural buscó plasmar la importancia de la dualidad: la vida y la muerte, para los mazahuas. La anciana, el cráneo, las calabazas, las flores, las

mariposas y los tonos obscuros representan la muerte; mientras que la niña y el colibrí representan la vida. Además, según el autor, las figuras de la anciana y la niña juntas hacen referencia a la continuidad de las tradiciones. En general, la escena muestra cómo se comparten ciertas prácticas que componen a la cultura mazahua entre generaciones. En el mural, de igual manera, se puede observar el perfil facial de una mujer anciana, con los ojos cerrados, vestida con el ajuar mazahua y peinada con trenzas — peinado cotidiano entre las mujeres ancianas locales. Mientras que la niña que está de frente al espectador, tiene los ojos abiertos, un peinado sin trenzas y un ajuar convencional — no considerado mazahua. Los rostros tanto de la anciana como de la niña no expresan mucho, casi pareciera que no comunican nada. Sin embargo, cuando se le preguntó al autor: ¿cuáles son los comentarios que recibes de parte de compañeros, tu familia, vecinos, la gente que ve el mural y te conoce? Diego contestó lo siguiente:

> ellos se identifican con varios símbolos que están ahí representados. Algo chistoso, por ejemplo, es que la señora que está ahí pintada, tomé como modelo a una de mis tías y yo no les había dicho que era mi tía, y cuando mis familiares pasaban luego, luego, la distinguieron, decían: "es la tía tal" y se emocionaban al ver como alguien que ellos conocen está representada pictóricamente ahí. También las personas que pasaban cuando lo estaba haciendo me decían: "va quedando bien bonito". También una vez me tocó conocer a una chava que me dijo que le recordaba mucho a su abuela, me dijo: "mi abuela también hace flores, lamentablemente falleció y esto me recordó mucho a ella". También cuando subí fotos del mural a redes sociales recibí comentarios que decían que les recordaba al pueblo, a sus tradiciones, que los remitía a su contexto. (Grabación de conversación personal, agosto 2020).

Entonces, más que solo las expresiones faciales que se pueden mostrar en los rostros de las personas representadas, los murales tienen efectos de carácter afectivo social e individual por el solo hecho de que los espectadores pueden encontrar a alguien conocido en el mural, pueden recordarle a algún familiar, o las prácticas de su contexto de origen. Este tipo de imágenes, en el encuentro con los espectadores, produce emociones que si bien son cortas [temporalmente]; el hecho de que se quede fija en un lugar público, pero que, además, que no sea solo un mural, sino cientos, genera sentimientos sobre una atmósfera distinta. De esta manera, las imágenes y los discursos se conectan con las experiencias, memorias, contextos, nostalgias y recuerdos tanto del artista como de los espectadores. A través de estas conexiones se va conformando, lo que llamo el espacio y la atmósfera afectiva.

Otro ejemplo similar al anterior lo brinda el mural nombrado como La Huelis — colocado al inicio de este episodio — creado por los integrantes del Colectivo FANTRE. En este mural se retratan a dos mujeres ancianas portando sus quexquemetls, prendas asociadas al grupo mazahua. Al centro del quexquemetl de la anciana pintada en tono rojo se observa un corazón y sobre él un pequeño maíz. Mientras que el centro del cuerpo de la anciana pintada en tono azul yace un fogón. En una entrevista, Diego Mateo — integrante del colectivo — explica lo buscaba con el mural:

> El mural de las dos abuelitas lo pinté con Avisahín, pero el diseño es mío. Con ese mural, según yo, quiero transmitir la tradición oral que tienen las abuelitas por dentro e indicar la manera en la que comparten hacía afuera, por eso está el fogón, y si te acercas más puedes ver algunos otros pequeños símbolos que nosotros los mazahuas los relacionamos con la cultura. En mi opinión, el mural trata de trasmitir la cultura mazahua, en la cara de las abuelitas tratamos de plasmar las expresiones de las abuelitas mazahuas de aquí de la zona, de mi abuelita, que uno se sienta identificado. (Grabación de conversación personal, marzo 2021).

Así, para Diego Mateo el mural tiene como objetivo representar de qué manera las mujeres mazahuas trasmiten sus conocimientos. Para ello, se destacan ciertos símbolos como el fogón: que es un espacio dentro de las cocinas mazahuas en donde se comparte a través de la oralidad los conocimientos. Los rostros, las gesticulaciones, la mirada, el peinado, pertenecen a la abuela de Diego Mateo. Esa proximidad afectiva entre el creador y el mural es crucial en el objetivo que se desea alcanzar porque no solo es una cercanía con el autor de mural, sino con el de otras personas. De hecho, si se voltea a mirar el mural pintado por Estrada es básicamente el mismo rostro que pintó Diego Mateo. Eso no significa que todas las ancianas mazahuas tengan el mismo rostro, sino refleja el imaginario de lo mazahua construido alrededor de las ancianas, así como su papel en el mantenimiento, y ahora, en la transformación de la cultura.

Según Uzeta (2021, p. 412) este tipo de murales tienen efectos afectivos en las personas porque las imágenes y narrativas plasmados invocan referentes míticos que, aunque sin narrar como tal una historia local o colectiva, plasman parte de una narrativa de identidad indígena, históricamente sedimentada y hasta cierto punto homogénea.

En la mayoría de los murales que se crearon durante la administración de Tenorio, destaca la constante invocación de la ancianidad sobre todo femenina, la indumentaria, las imágenes de venado, el pulque, el maíz, la creación de textiles y la fiesta

de muertos. Ciertamente estos símbolos y prácticas retratadas en los murales forman parte de la cultura mazahua, sin embargo, la mazahuidad contemporánea no se circunscribe prácticas ancestrales.

(Imagen 27. Sin título, tomada por Valle Pineda).

Esta es una de las ambivalencias que a menudo va a acompañar, no solo a las representaciones de lo mazahua pictóricamente hablando, sino en casi todas las creaciones vinculadas con los ejercicios de reivindicación y revitalización. Esta ambivalencia de revitalizar y actualizar lo mazahua y hacerla contemporánea, pero al mismo tiempo añorar el pasado, replica los imaginarios sedimentados e institucionalizados de lo indígena, pero también producen afectos en las personas, mismos que se pueden ser detonantes en los procesos de reivindicación y revitalización personales y colectivos.

Ahora, las plataformas en donde más se hace evidente estas ambivalencias inherentes son las redes sociales digitales como Facebook, WhatsApp, Spotify y otras. En estas plataformas las personas comparten su trabajo, algunas veces contenido creado específicamente para compartir en estas plataformas y otras — como el caso de los murales — contenido que tiene una materialidad fuera de redes, pero que es trasladado a estos espacios en imágenes, discursos y sonidos en formatos digitales. Asimismo, en estas plataformas los creadores reciben comentarios, críticas e interactúan con otros usuarios.

Así, estas plataformas actualmente tienen un valor preponderante en la circulación de contenidos de todo tipo. Entonces, para asir el espacio mazahua y las atmósferas afectivas es crucial poner atención en las urdimbres que suceden en estos lugares virtuales.

5.4. Algunos datos generales sobre la presencia de lo mazahua en Facebook

Como se ha mencionado en la introducción de esta tesis, los tiempos asignados institucionalmente para el desarrollo de trabajo de campo coincidieron con los meses de confinamiento por la pandemia por Covid-19. Ello impidió, en un primer momento, el contacto directo entre el investigador y las personas que abordan esta investigación. De esta manera los primeros acercamientos se dieron a través de Facebook.

En Facebook los primeros ejercicios de investigación que se realizaron fue hacer una búsqueda utilizando la etiqueta "mazahua". En este ejercicio se encontró que existen más de 300 páginas que llevan en alguna parte de su nombre la palabra mazahua. Sin embargo, no todas estas páginas tienen un flujo constante de información; algunas de hecho tienen más de dos años sin publicar o compartir nada. Entre las páginas que aún tienen vigencia y que tienen mayor número de interacciones entre usuarios se destacan las siguientes:

Página	Seguidores
Mi Universo mazahua	25 mil seguidores, 21 mil likes
Escritores Mazahuas	4.8 mil seguidores, 4.5 mil likes
Empoderamiento Mazahua	1 mil seguidores, 446 likes
ARTE Mazahua Edomex	7.3 mil seguidores, 7 mil likes
Mazahua de corazón Bordados Mazahua "plasmando nuestras raíces"	22 mil seguidores, 19 mil likes
Bordados Mazahua "plasmando nuestras raíces"	2.5 mil seguidores, 2.3 mil likes
Flor de Lluvia - Ts' irajna ne dyeb'e: Diseño Textil Mazahua	14 mil seguidores, 13 mil likes
TanSeje	3.4 mil seguidores, 3.2 mil likes

(Tabla 5. Elaboración propia con datos de Facebook).

La mayoría de estas páginas que llevan el nombre de "mazahua" se han creado para comercializar algún producto, destacando los textiles: prendas de vestir, fajas, cubre almohadas, tapetes, bolsas. Aunque también es posible encontrar páginas que comercializan

otros productos como platería, joyería textil, arte plástico, etc. En menor medida, destacan las páginas creadas con fines de organización política y para compartir información sobre las actividades festivas de los pueblos. En tanto, son reducidas las páginas que no comercializan nada sino cuya labor central es la difusión de diferentes manifestaciones de la cultura mazahua, entre ellas destacan: Mi Universo mazahua, Escritores Mazahuas, Empoderamiento Mazahua. En ellas se comparte información sobre literatura, cursos de lengua, poesía, música, arte e investigación enfocada en el pueblo mazahua; elaborada por mazahuas y no mazahuas.

Un dato importante es que de las más de 300 páginas que llevan en su nombre la palabra "mazahua", muchas no se ubican dentro del territorio considerado como etnoregión mazahua. De hecho, muchas de estas páginas tienen una ubicación en ciudades como la de México y su área conurbada, Guadalajara, Toluca y Torreón. Incluso algunas tienen ubicación de alguna ciudad en Estados Unidos. Estos registros muestran como en plataformas como Facebook se crean conexiones entre productos, personas y conocimientos relacionados con la cultura mazahua, que trascienden los espacios territoriales y nacionales. Asimismo, esto da cuenta de la red de contactos que se establecen entre personas a partir de la identificación y autoidentificación con una identidad. Ciertamente no todas las personas que entran en diálogo en estas páginas, ni que venden estos productos, son o se reconocen como mazahuas. No obstante, el flujo de información que se establece a través de Facebook está generando un imaginario sobre la revitalidad de la cultura mazahua, lo cual se debe tomar con cierta precaución porque, como ya se ha indicado, la mayor cantidad de información que se difunde por páginas de Facebook tiene fines lucrativos, además muchas veces los y las artesanas mazahuas no son los que venden sus productos, sino son los intermediarios. Aunado a ello, el hecho de que la información se concentre en productos textiles — de diferente tipo — puede llevar a reducir a la cultura mazahua al folkclore textil; o lo que en otros apartados de la tesis se ha nombrado como disfraz mazahua.

Trouillot (2011, p. 84) menciona que los cambios que se generan a partir de ciertas modas y consignas, son más que eso; hacen referencia a cambios fundamentales de la espacialidad del capital. Para este autor la modernización está estrechamente relacionada con la economía política y con una geografía de la administración que crea lugares. En este

sentido, plataformas como Facebook usadas para comercializar diferentes tipos de mercancías muestran la relevancia de un lugar digital en las relaciones que diferentes personas que se asumen como mazahuas establecen con el capital global, demostrando así que la cultura mazahua está compenetrada por lógicas de otras partes geográficas y nacionales, fuera de la etnoregión, lógicas de dimensión capitalista.

Por otro lado, con respecto a la cantidad de grupos en Facebook que llevan en su nombre la palabra mazahua, se encontraron alrededor de 160 grupos, menos de la mitad del número de páginas. Algunos de estos grupos también tienen fines comerciales; sin embargo, la gran mayoría son grupos enfocados en socializar y difundir información sobre la lengua mazahua y otras prácticas como la medicina tradicional, la poesía, la agricultura y la historia oral. En los grupos especializados en la lengua, las personas comparten imágenes con vocabulario básico de las dos diferentes variantes lingüísticas de la lengua mazahua.[60] Asimismo, se exponen dudas que los integrantes de los grupos — algunos de ellos nativohablantes — ayudan a resolver.

Además, también se encuentran diferentes grupos en donde se comparte información sobre actividades comunitarias, fiestas patronales, actividades de partidos y campañas políticas, información sobre programas sociales, así como imágenes de memes — algunos de ellos escritos en lengua mazahua. Toda esta información va cambiando de acuerdo a la temporada del año. Por ejemplo, en la época de cosecha de la milpa (octubre-noviembre) se comparten memes del trabajo en el campo.

En general, los grupos en Facebook están compuestos por usuarios que comparten información que ellos y ellas vinculan como parte de la cultura mazahua. Información en la que destaca las imágenes de mujeres con el ajuar tradicional, así como videos y sonidos de paisajes y prácticas que suceden en entornos rurales. En estos grupos, a menudo participan personas originarias de diferentes localidades situadas en la etnoregión mazahua, pero que ya no viven ahí, o que solo regresan los fines de semana. Esto es una de las razones por las que muchas publicaciones utilizan recursos narrativos nostálgicos. Por ejemplo, es común topar publicaciones con las siguientes frases: “es un orgullo ser mazahua”, “comparto para no olvidar la raíz”, “mi corazón es mazahua”, “extraño mi pueblito”, entre otras. Todas

60 Según INALI la lengua mazahua tiene dos diferentes variantes lingüísticas, la del oriente (jñatrjo) y la del occidente (jñatjo). La primera se habla en el con mayor frecuencia en el Estado de México, mientras que la segunda se habla más en Michoacán.

estas frases tienen una carga afectiva que se expone y se replica en los comentarios que los miembros del grupo realizan.

Ahora, de acuerdo con la búsqueda de información, los grupos de Facebook con mayor interacción son los siguientes:

Nombre del grupo	**Miembros**
Mazahua Bilingüe Jñatrjo español	3.791
Comunidad mazahua Michoacán de Ocampo Crescencio Morales Francisco Serrato	3.562
Herencia mazahua Cultura y tradición	1.266
Mazahua de korazon	3.550
Mazahua Music	2.243
UIIM Otomí-Mazahua	1.917
Centro de Medicina Integral Mazahua “Reintegrando tu Salud"	742
EL VUELO DEL AGUILA JÑATR'O MAZAHUA	539
Orgullosamente Mazahua	1.085
Grupo Cultural Mazahua Santa Ana Ixtlahuaca	829

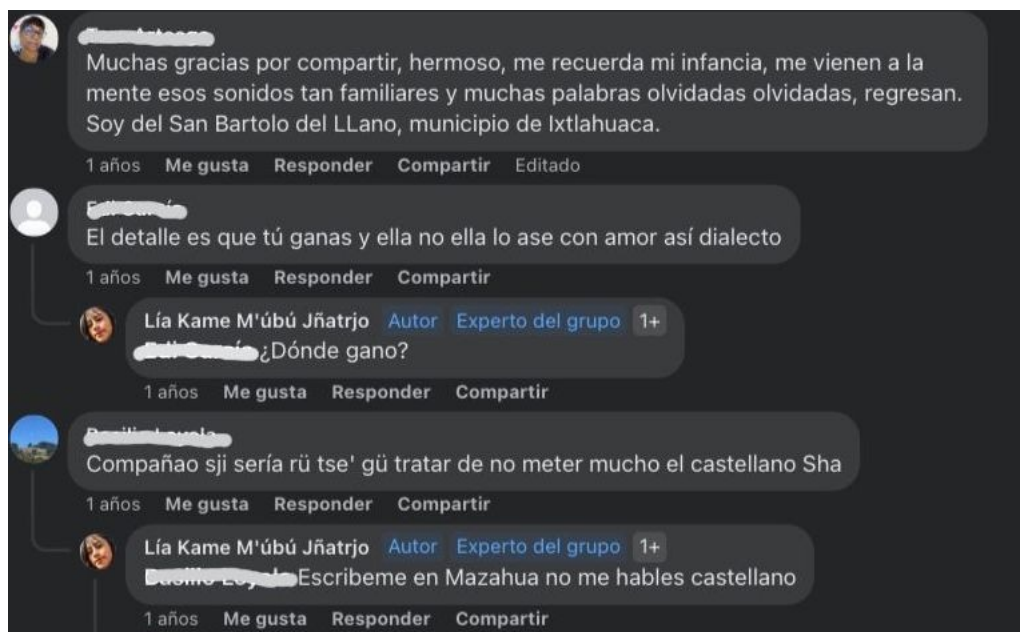
(Tabla 6. Elaboración propia con datos de Facebook).

Con la búsqueda en Facebook se pudo constatar que los grupos en donde se da una mayor interacción es en aquellos en donde la temática central es la lengua mazahua. El segundo con mayor interés es el ajuar femenino, así como los textiles. En un nivel similar de interés se encuentran las temáticas relacionadas con la vida rural: la agricultura, el trabajo en el campo y el consumo de alimentos obtenidos de la milpa.

Otra de las conclusiones que devino de la búsqueda en Facebook fue que en un porcentaje amplio las mismas personas son miembros de diferentes grupos (y páginas). Por ejemplo, varios de los interlocutores participan en los diferentes grupos en donde se discute y comparte información mazahua, algunos como administradores y en otros como participantes activos. Asimismo, que estos grupos se utilizan como tribuna para compartir las producciones que realizan.

En este sentido, al ser grupos en donde los integrantes comparten una identidad étnica común, y/o un interés por la cultura mazahua, se da por sentado que las creaciones, discursos y performances que buscan revitalizar los conocimientos y prácticas mazahuas — aunque utilizando formatos y modos de comunicar contemporáneos — tendrían un recibimiento positivo, lo cual sucede en la mayoría de los casos. Sin embargo, también siempre aparecen comentarios críticos sobre algunas de las creaciones. Estas críticas se

exponen en comentarios y reacciones en tonos de descalificación sobre que ciertas formas y formatos de reivindicar y revitalizar no son propios de la cultura mazahua.

Por ejemplo, el siguiente video fue compartido por María del Carmen en el grupo “Mazahua Bilingüe Jñatrjo español”. El video muestra un diálogo en lengua mazahua entre ella y su comadre, una conversación de menos de dos minutos; el video fue grabado en Santa Rosa de Lima, municipio del Oro, lugar de donde es originaria María del Carmen. En general la publicación generó reacciones positivas; sin embargo, un par de miembros del grupo lanzaron algunos comentarios críticos al respecto

(Imagen 28 y 29. Captura de pantalla de interacción generada en el grupo “Mazahua Bilingüe Jñatrjo español”, tomada de Facebook).

Como es posible leer María del Carmen respondió a las críticas, mismas que se concentraron en señalar que la autora del video estaba generando dinero y que mezclaba mucho la lengua mazahua con el español. Independientemente de que los comentarios generen ciertos niveles de fricción o aceptación, este ejemplo, evidencia de qué manera se suscita la interacción en estos grupos de Facebook y los afectos que moviliza como la nostalgia (Sich’i) y el enojo (Tr’úd’ú).

5.4.1. Facebook y la conformación del espacio mazahua

Lo enunciado en el apartado anterior evidencia un hecho: que la presencia y constante fluidez de interacciones e información que se dan dentro de grupos de Facebook es un factor clave para considerar la relevancia que tiene lo virtual en la revitalización y reivindicación de lo mazahua, así como en la formación del espacio y de atmósferas afectivas. De hecho, a menudo, en estos grupos las reflexiones sobre lo mazahua — la lengua, la vestimenta, las tradiciones, los conocimientos — tienen una mayor vitalidad que en las interacciones offline. Esto a razón de que estos grupos han sido creados con intenciones claras y explicitas: socializar ciertas prácticas y conocimientos asociados a la cultura mazahua. La vitalidad de las reflexiones además se debe a que no se requiere de la presencialidad para generar los intercambios y que, hasta cierto punto, cualquier persona

puede participar. Dichas características facilitan las interacciones — aunque algunas veces se vuelvan violentas — por la facilidad de convivencia entre personas de origen mazahua que viven o radican en diferentes localidades o ciudades del mundo, y no solo en la etnoregión mazahua.

Por lo indicado atrás, el argumento de Massey (2004) sobre que la identidad de un espacio se construye en la interdependencia con otros lugares, es bastante pertinente, si se considera que a Facebook — y otras plataformas virtuales — se conectan personas situadas en diferentes latitudes del orbe. Asimismo, lo virtual permite la conexión y transpolación entre prácticas y conocimientos mazahuas con no mazahuas a nivel global. A través de Facebook se generan redes e interacciones que atraviesan la subjetividad de las personas: sus hogares, sus territorios y sus materialidades. Facebook y otras plataformas son lugares digitales en donde se ponen a disposición objetos (físicos y físicos digitales) que son consumidos, likeados, compartidos, comprados, criticados y reproducidos. Sin embargo, lo que pasa en Facebook no está desconectado de lo que pasa fuera de la virtualidad. Es decir, la virtualidad tiene una complementariedad con lo analógico.

El anterior señalamiento se ve mejor expuesto con la opinión que Camila Segundo objeta sobre la relevancia que las tecnologías y las plataformas virtuales tienen en el propósito por reivindicar y revitalizar lo mazahua,

> Creo que es muy amplio, aunque hay que reconocer que no todos tienen acceso a la tecnología y al internet, por muy buena voluntad de mucha gente para sumar a la preservación de la cultura y la lengua, y otras cosas bonitas de nuestro pueblo. Pero quienes si tenemos acceso es una excelente oportunidad para hacer visible todo lo que tiene que ver con nuestra cultura, pero cuidando que cosas estamos compartiendo, porque al final es un ojo al mundo. Digo cuidar que compartimos porque despiertas la curiosidad de personas interesadas ajenas, por ejemplo, en los textiles. En el ámbito de la lengua, me gusta la iniciativa de hacer aplicaciones, dar clases virtuales en YouTube, incluso de quienes no dominan el idioma, pero ahí va la gente aportando. La otra es empezar a hacer públicos los idiomas originarios, yo en ocasiones hago post en español y en jñatjo, y en la mayoría de mis videos incluyo a las dos lenguas. De esta manera la tecnología es una aliada para la conservación y revitalización, hay gente haciendo documentales, grabando audios, haciendo traducciones, que se están poniendo al alcance de la gente a través de estos medios digitales. Pero yo sigo insistiendo la gente tiene que ir aprender el idioma u otra cosa en la comunidad y después llevarlo a las redes sociales o interactuar en las redes sociales. (Grabación de conversación personal, marzo 2021).

El comentario de Camila subraya un asunto transversal en la formación del espacio mazahua: que lo que pasa dentro de Facebook en relación a la cultura mazahua no está

desligado con lo que ocurre fuera de internet. De esta manera, se plantea que los espacios virtuales se tornan como una extensión de las personas y sus intereses; espacios en donde se comparte e interactúa con los conocimientos mazahuas, pero esos conocimientos tienen una base territorial en las comunidades y tienen un uso cotidiano fuera de internet. Asimismo, Camila recalca que no todas las personas de origen mazahua tienen acceso a internet. Por lo tanto, el flujo de información y la constante presencia de contenidos vinculados con la cultura mazahua en Facebook, no necesariamente aseguran que haya una equivalencia de su vigor fuera de lo virtual. Incluso es posible que fuera de Facebook la cultura mazahua tenga una mayor vitalidad, pero ciertamente ambos nutren la revitalización de la cultura.

Se trae a colación la opinión de Camila Segundo porque de todos los interlocutores de esta tesis, ella es de las mazahuas más visibles e influyentes dentro y fuera de Facebook. De hecho, previo a la pandemia de Covid-19 Camila ya tenía un amplio reconocimiento, sobre todo en las esferas público políticas, por su papel como conferencista (speakers) en donde aborda, desde su experiencia, la defensa de los derechos de las niñas y mujeres indígenas. En su caso, la pandemia influyó para que su nombre, imagen y narrativa ganaran mayor presencia y visibilidad en redes virtuales como Facebook; al realizar conferencias, participando en mesas de diálogo, en conversatorios y produciendo videos que ella misma difunde en su perfil personal. Su visibilidad en la pandemia fue de tal grado que creó la página "Camila Segundo", desde la cual comparte sus posicionamientos, así como los videos y fotografías de las actividades en donde participa.

&

Por lo dicho hasta ahora, sumado a lo escrito en los episodios III y IV de esta tesis, es posible argüir que los medios virtuales como Facebook forman una parte importante en la configuración de un nuevo espacio mazahua. A su vez este espacio es resultado de la imbricación de varios elementos y circunstancias como: el territorio; un cambio en la ideología sobre lo indígena suscitado desde los años setenta a nivel global (De la Cadena y Starn, 2010) a partir de las diferentes luchas de los pueblos, y que a nivel local tiene su propia historicidad; la expansión de las infraestructuras de telecomunicación en zonas rurales de México; la creación de instituciones de educación superior en territorios indígenas; los procesos de indigenización de las plataformas digitales que se derivan de los procesos individuales y colectivos de reivindicación y revitalización de prácticas y saberes

originarios; y por supuesto, la agencia de las personas (Ramos-Mancilla 2015; Nava-Morales 2020).

Para cerrar, el argumento sobre el espacio mazahua no refuta la aseveración de que este grupo étnico se sitúa geográficamente en un territorio geográfico al norte-oeste del Estado de México, porque es sabido que muchas personas de origen mazahua residen y han pasado la mayoría de sus vidas cotidianas en estos territorios. Empero, cada vez más, individuos y colectividades que se asumen como mazahuas están insertos en plataformas virtuales, en estos espacios afirman su mazahuidad, aprenden e interactúan con otros mazahuas de su misma región, de otras regiones y con algunos que por la migración viven en diferentes ciudades de México y de otras partes del mundo.

Entonces, lo que ocurre en Facebook da muestra de una serie de continuidades y transformaciones expresadas en las interacciones cotidianas, mismas que generan conexiones con objetos, discursos y personas. Pero esta urdimbre no se queda únicamente en lo virtual. Por ello, atendiendo a las reflexiones de Massey sobre el espacio, se reconoce que éste se está formando de manera constante, por lo cual, si el territorio se excede, con lo virtual sucede lo mismo; y ambos se influyen mutuamente. Así, el territorio físico es transformado por las personas en virtual cuando comparten imágenes, sonidos y videos en grupos y páginas de Facebook. Mientras que lo virtual se transpola a un plano terrenal cuando las personas comienzan a reconocer ahí (en lo virtual) algunas tradiciones de sus abuelos y padres; o bien cuando los posicionamientos públicos como mazahuas se trasladan hacia fuera de las pantallas.

5.4.2. Facebook y los afectos

Parece ser una obviedad aseverar que gran parte de los intercambios que suceden en grupos de Facebook están mediados por diferentes elementos afectivos. Más aún cuando la propia plataforma tiene un apartado para expresar si las personas están "sintiendo", permítase la redundancia, algún tipo de sentimiento. Además, a ello se suma el hecho que mucho de lo que se comparte en estos sitios son imágenes fijas y/o en movimiento. Sontag (2006) señala que las fotografías, sirven a las personas para construir un retrato-crónica de sí mismo, que da testimonio de sus conexiones. Asimismo, para Popova (2013, p. 4) las imágenes en la

era de las redes sociales son “the ultimate attempt to control, frame, and package our lives — our idealized lives — for presentation to others, and even to ourselves” [el último intento de controlar, enmarcar y empaquetar nuestras vidas — nuestras vidas idealizadas — para presentarlas a los demás, e incluso a nosotros mismos, traduccion personal]. De esta manera, las imágenes idealizan, en el caso de lo mazahua, un pasado, esto se evidencia al hacer una evaluación sobre el tipo de contenidos mayormente compartidos en Facebook. Además, la idealización también construye un imaginario homogéneo y de autenticidad sobre una identidad.

Alrededor de la idealización de lo mazahua construida por las imágenes rotan una serie de afectos que son expresados sobre todo a través de los comentarios, y en menor medida en las reacciones en Facebook — en lo personal no considero que una reacción predeterminada por Facebook exprese a cabalidad lo que una persona está experimentando. Estos afectos tienen raíces profundas y manifestaciones antiquísimas, no obstante, estos se han actualizado, sobre todo aquellos que se vinculan con los procesos de revitalización y reivindicación como los aquí documentados. Entre los afectos que más se movilizan en las interacciones mediadas por imágenes fijas o videos distribuidos en Facebook, son la nostalgia, el anhelo y el orgullo. La nostalgia, de acuerdo con el profesor e intelectual mazahua Germán Segundo, entre los mazahuas se conceptualiza de diferentes maneras, por ejemplo:

> Hay varias frases que mencionan la nostalgia: na ú'ú i mub'ú/me duele el alma o tengo un dolor muy profundo que no puedo con él; so'o pjeñe nujnu, mbeñe o tr'i'i/tiene tristeza porque extraña a su hijo. La nostalgia está más asociada a la muerte de alguien, regularmente el dolor es tan profundo que lo acompaña el llanto. Recordar a la familia por buscar dinero en las ciudades. No sé qué duele más, saber que la familia se queda en el pueblo sin dinero o quién deja a los suyos y se va a vender a la ciudad o buscar trabajo en un futuro incierto. Quién emigra a Estados Unidos siente nostalgia, pero no puede regresar porque tiene pena de regresar por perder a la esposa y además no tenga una casa donde vivir. Hay una pena que se siente cuando la milpa no produce por la falta de lluvias, esa también duele mucho, semejante a la muerte de alguien. (Grabación de conversación personal, febrero 2022)

De acuerdo con esta opinión, la nostalgia entre los mazahuas se puede categorizar como un afecto que se somatiza en el dolor por alguna pérdida, en el caso extremo de muerte, pero también de alejamiento o distancia. Tal y como es planteada por Germán Segundo, la nostalgia tiene conexiones con emociones como: el dolor, la tristeza y con el extrañar.

En las interacciones en Facebook es posible encontrar infinidad de frases y comentarios plagados de nostalgia. También que la nostalgia tiene vínculos con otros afectos como: el anhelo, la vergüenza, el orgullo, la melancolía y la envidia. Por ejemplo, en páginas anteriores se expuso que María del Carmen compartió en el grupo "Mazahua Bilingüe Jñatrjo español" un video de ella interactuando con su comadre en lengua mazahua. El primer comentario que tuvo dicha publicación es el siguiente:

> Muchas gracias por compartir, hermoso, me recuerda mi infancia, me vienen a la mente esos sonidos tan familiares y muchas palabras olvidadas, olvidadas, regresan. Soy de San Bartolo del Llano, municipio de Ixtlahuaca. (Anónimo).

Como es posible leer lo primero que realiza la persona quien escribe el comentario es agradecer y calificar lo que ve y escucha utilizando la palabra: "hermoso". Posteriormente señala que los sonidos que escucha en el video le hacen recordar su infancia y que las palabras olvidadas regresan. Así pues, sin afán de generalizar, este comentario ejemplifica en gran medida el tipo de respuestas afectivas de carácter positivo que generan las actividades producidas por los interlocutores de esta tesis. En esta respuesta es posible identificar ciertos atisbos nostálgicos. Sin embargo, no es una nostalgia fija por haber olvidado sonidos y palabras, es una nostalgia hasta cierto punto esperanzadora, porque regresan esos conocimientos a través de las producciones creativas que se comparten.

Otro afecto que se expresa en comentarios es la envidia, específicamente dirigida hacia proyectos y personas que tienen o han ganado cierta visibilidad pública política y reconocimientos por su trabajo. Aunque no sucede de manera recurrente, algunos miembros de estos grupos de Facebook han señalado que las personas que están creando con y a través de la lengua y los conocimientos mazahuas se están beneficiando económicamente, o explotando la cultura únicamente para fines económicos personales. Por ejemplo, volviendo al mismo video que María del Carmen compartió, en los comentarios alguien escribió:

> "El detalle es que tú ganas y ella no, ella lo hace con amor a su dialecto" (Anónimo).

Este tipo de comentarios no solo son hechos en contra del trabajo de María del Carmen, otros interlocutores han indicado que, tanto en plataformas virtuales como en encuentros offline, se les ha señalado de lucrar económica e individualmente con la cultura y los

conocimientos mazahuas. De hecho, de acuerdo con la información biográfica de los interlocutores, es posible señalar que varios de ellos efectivamente han obtenido algún recurso económico de sus producciones creativas, lo cual no implica que lo económico sea su única y principal motivación. En general, el recurso económico que obtienen es mínimo, por ello complementan sus actividades con otros trabajos que les permiten subsistir.

En este contexto, la envidia como afecto no únicamente se expresa en torno al dinero o los bienes materiales que pueda poseer, o no, una persona, también aparece como algo que se siente en contra de alguien cuyo proyecto o creación ha alcanzado cierto grado de visibilidad pública y/o éxito. Por ejemplo, en el grupo "Mazahua Bilingüe Jñatrjo español", un miembro compartió el video de una entrevista que el medio AJ+ le hizo a María Saharai sobre su proyecto musical Zahash. En la publicación aparecen algunos comentarios de corte irónicos expresados a través de imágenes y emoticonos, además de una conversación escrita completamente en jñatrjo en donde se cuestiona la mazahuidad de María Saharai.[61] Cabe destacar que la persona quien escribe estos comentarios irónicos es un personaje que también produce música en mazahua.

Este tipo de expresiones vinculados a la envidia son comunes entre personas que se dedican a la misma actividad. Más aún cuando los medios que tienen para poder expresar o compartir su trabajo son escasos, y sus audiencias reducidas. Entonces, las expresiones de envidia aparecen no en contra de la persona o su trabajo, sino es una envidia por los espacios que se abren para unos y para otros.

Es claro, que esto no ocurre con todos los interlocutores, de hecho, es un rasgo mínimo. El trabajo de campo ha permitido identificar a uno o dos interlocutores con este tipo de actitudes explícitas, que no tiene que ver con su identidad étnica, sino con rasgos de su personalidad individual y con la disputa por los espacios de representación que se abren alrededor de las creaciones y proyectos dirigidos a reivindicar y revitalizar la cultura mazahua.

61 Hace poco, en junio 2023, María Saharai me contó que en un encuentro que tuvo con un político mazahua bastante conocido, en su conversación el político le dijo que ella le tiene envidia a Lía Kame: "tú le tienes envidia a Lía". María Saharai me contó que no supo cómo responder a esa afirmación, e inclusive comenzó a reflexionar sobre ese sentimiento de envidia.

(Imagen 30. Captura de pantalla de interacción generada en el grupo "Mazahua Bilingüe Jñatrjo español", tomada de Facebook).

De esta manera, la envidia al igual que otros afectos tienen expresiones en grupos de Facebook, pero lo mismo sucede fuera de lo digital. De hecho, para Diego Mateo, la envidia es un afecto intrínseco a la cultura mazahua:

> La envidia viene desde la cultura, porque si yo hoy tengo 20 guajolotes mi vecina le va a dar coraje y me va echar a su perro para que yo no tenga nada, así somos de envidiosos los mazahuas, si hoy yo soy líder político de un partido y si a mi primo no le doy un bulto de cemento se va a cambiar de partido, así somos, y eso lo ha demostrado la cultura. ¿Por qué los mazahuas no saben contar más allá de diez? nuestro sistema de números solo llega hasta el diez, porque los mazahuas tenían miedo a la riqueza, nuestro sistema no es acumulativo, y porque deberías tener más de diez vacas si te la iban a estar robando. Entonces cuando tienes un poco más de varo, decimos nosotros los mazahuas, yo soy mazahua, a ese wey ya tiene mucho. Entonces hay que bajarle porque ya tiene mucho. Entonces en ese sentido, sí, los mazahuas somos envidiosos. (Notas de trabajo de campo, diciembre 2021).

Por lo señalado se observa que la envidia y otros afectos tienen cabida en expresiones dentro y fuera de los espacios digitales. Diego Mateo argumenta que la envidia es parte del sistema cultural mazahua y lo justifica basándose en que el sistema numérico mazahua no es acumulativo porque los mazahuas le tienen miedo a la riqueza. De acuerdo con este

comentario, la envidia aparecería como un regulador social de lo económico tal y como Gluckman (2009) lo refiere al hablar de sistemas de organización social en África.

Sin embargo, no es de interés de esta tesis categorizar a los interlocutores como actores cuya agencia es motivada únicamente por la envidia, porque esto no es así; ni tampoco argumentar que en la cultura mazahua la envidia sea intrínseca. Lo que se busca es destacar su presencia como afecto que motiva a otros y otras para comenzar sus propios proyectos. Algunos interlocutores señalan que la "envidia" que generan sus proyectos también se ha vuelto un aliciente, un motor de motivación para crear, aunque en baja escala. En este aspecto, "la envidia" es un sentimiento con una dimensión relacional hacia otros afectos, emociones y sentimientos, como la rabia, el deseo de ser vistos, etc.

Con lo dicho hasta ahora, no se pretende aquí hacer una revisión minuciosa de todos los comentarios emitidos en grupos de Facebook a partir de alguna publicación de los interlocutores de esta tesis, sino indicar que a pesar de que muchas de las interacciones generadas en estos grupos, sobre todo en donde hay como elemento mediador alguna imagen o video que haga referencia a un contexto rural y/o al uso de la lengua, se producen respuestas afectivas de diferente índole, aunque claramente destacan las de carácter nostálgico. Este afecto es siempre relacional a otros, incluso de una dimensión positiva. Esta convivencia de elementos ambivalentes, es decir, afectos que parecen ser parsimoniosos pero que no lo son, como ya se había indicado, es algo que va a estar presente en casi todos los procesos de reivindicación y revitalización de lo mazahua y en las interacciones que se suscitan.

Como se ha mencionado a lo largo del presente episodio, las imágenes son provocadoras de afectos, a partir de ellas las personas construyen relatos de sí e idealizaciones del pasado e imaginarios de una identidad mazahua actual y pasada. En la contemporaneidad, las plataformas virtuales como Facebook han tenido el éxito que tienen en gran parte gracias a que han explotado el potencial afectivo de las imágenes fijas o en movimiento. No obstante, antes de que existieran esas plataformas, existían las fotografías como un recurso material en las que las personas plasmaban una parte de su memoria y de sus pasados; con el fin de capturar y resguardar algún momento importante, regularmente familiar. Desde esta órbita, las fotografías son objetos que al igual que las imágenes posibilitan la creación de relatos e imaginarios sobre el pasado y la identidad individual y

colectiva, sin embargo, la diferencia cualitativa entre una y otra, tiene consideraciones relevantes a tomar en cuenta.

No es lo mismo construir un relato a través de una imagen en formato digital que hacerlo usando una fotografía física, porque en su mayoría las imágenes digitales puestas en plataformas como Facebook son imágenes públicas, que pueden alcanzar una audiencia amplia. Mientras que las fotografías regularmente tienen una circulación más íntima, eso le brinda un cariz más afectivo y distinto cuando las personas tienen encuentros con ellas. Así las fotografías, son vistas como tesoros y no como objetos de orden cotidiano. Aunado a eso, entre los mazahuas de antaño, no era común que las personas accedieran a tomarse o a acumular fotografías, sobre todo, porque estas eran producidas a través de máquinas que eran de difícil acceso económicamente hablando. Por ejemplo, la mayoría de las fotografías que circulan sobre las poblaciones indígenas de México no fueron tomadas por ellos mismos, esta práctica de la fotografía era muy propia de ciertas clases sociales (Zamorano y Poole, 2012), gente con recursos económicos, regularmente no indígenas, y fotógrafos e investigadores externos al grupo cultural. Lo cierto es que ahora esa práctica se ha transgredido por el abaratamiento de la tecnología, y ahora cualquier persona con un smartphone de alto o bajo costo puede tomar fotografías y videos con calidad aceptable.

Todo lo descrito en el párrafo anterior, sirve como preámbulo para presentar los resultados de algunos ejercicios de fotoelicitación llevados a cabo en el periodo de trabajo de campo, con algunos de los interlocutores que accedieron a ello.

5.5. Fotografías y nostalgia por el pasado mazahua

De acuerdo con Bourdieu (1979, p. 18-19) la fotografía permite eternizar momentos en la vida de las personas y es un medio privilegiado para aprehender las estéticas (y las éticas) propias de los diferentes grupos o clases. Este fue uno de los argumentos que justificó el uso de la estrategia metodológica conocida como fotoelicitación. Este ejercicio consistió en utilizar algunas fotografías físicas proporcionadas por los interlocutores para dialogar con y a través de las escenas que mostraban las imágenes. El diálogo con estas imágenes de

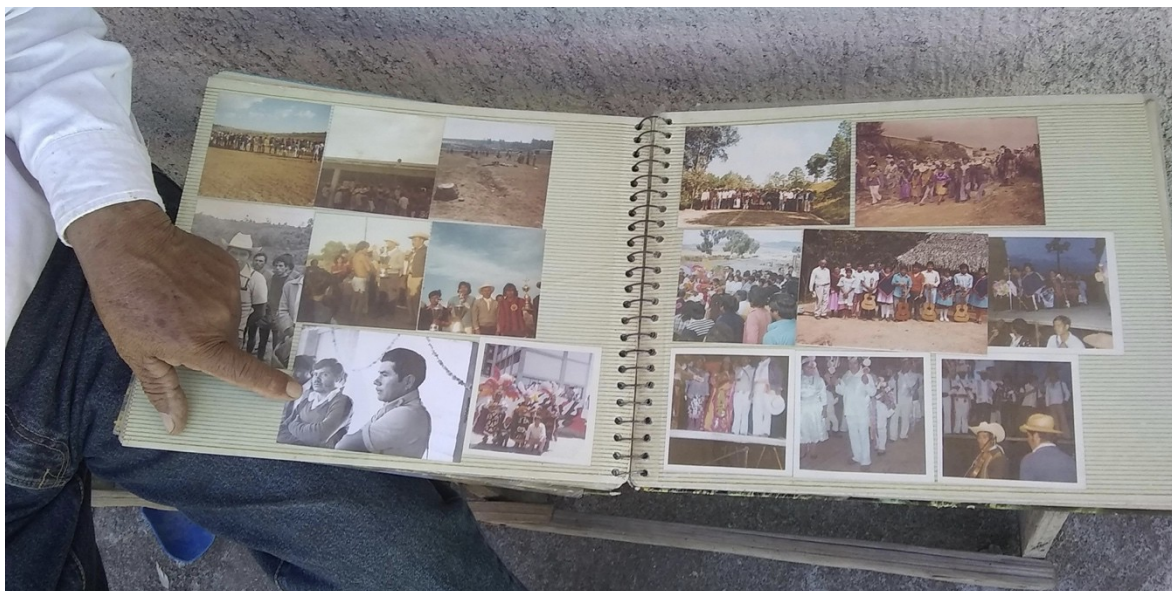
alguna manera produce encuentros y desencuentros entre la memoria, las personas y las escenas que aparecen retratadas.

Por cuestiones de tiempos, la pandemia por Covid-19 y privacidad de las personas, el ejercicio únicamente se realizó con 7 personas: 4 hombres y 3 mujeres. Algunos accedieron a trabajar en sus casas — tomando las debidas precauciones — otros decidieron que la mejor opción era hacer el ejercicio en un espacio público. Así pues, al realizar estos ejercicios como dato general se identificó la presencia y construcción de algunos relatos e interpretaciones cargados de una nostalgia por un pasado en donde lo mazahua tenía una mayor vigorosidad. Boym (2015, p. 12) indica que la nostalgia se puede comprender como: la añoranza de un hogar que no ha existido nunca o que ha dejado de existir. Es un sentimiento de pérdida y de desplazamiento, representa también un idilio con la fantasía individual. De esta manera, el hecho de que la nostalgia se encuentre vinculada con la fantasía, es lo que permite argumentar que es posible construir desde su presencia y no tratarla como un afecto parsimonioso; o en este caso, pensar que las personas reconstruyen lo mazahua a través de la nostalgia.

Así, la fotoelicitación permite asir a las fotografías como registros de lo que fue lo mazahua. Desde ellas se construyen relatos fantasiosos e idealizados que se traslapan con sus aspiraciones sobre el futuro de lo mazahua. Justamente, la construcción de relatos y lo que rodea el encuentro con las fotografías, crea atmósferas afectivas que envuelven a las personas por algunos lapsos de tiempo hecho que se evidencia cuando lloran, ríen y suspiran al mirar una fotografía.

El primero de los 7 ejercicios fue realizado con el señor Samuel Esquivel, un anciano originario de la localidad de Tlalchichilpa, San Felipe del Progreso, quien fuera hijo de la primera persona nombrada como jefe supremo mazahua, don Tomás Esquivel. Como ya se ha dicho en el episodio 1 de la tesis, Samuel Esquivel participó como un agente activo dentro del Movimiento Indígena Mazahua. Actualmente don Samuel Esquivel sigue viviendo en Tlalchichilpa, junto con su esposa y algunos de sus hijos y nietos; sigue trabajando la milpa a pesar de que su edad ya es avanzada.

En una visita a su casa, don Samuel accedió a mostrar su viejo álbum al cual contiene más de 50 fotografías — la mayoría de ellas a color y algunas a blanco y negro —

que muestran las diferentes actividades realizadas en torno y por parte de integrantes del Movimiento Indígena Mazahua (MIM).

(Imagen 31. Samuel Esquivel mostrado su álbum fotográfico, tomada por Valle Pineda).

En varias de estas fotos aparece él junto a su padre. En la fotografía de arriba don Samuel señala con su dedo a su padre (don Tomás Esquivel), a quien describe como un profesor indígena preocupado por las injusticias. Estas fotografías, además, registran los viajes, los eventos deportivos y escolares, las reuniones con líderes políticos de la época, las danzas y las actividades de reforestación que en los años setenta se llevaron a cabo en diferentes localidades del norte del Estado de México. En las dos hojas que se muestran en la imagen de arriba se pueden visualizar algunas de estas actividades. Asimismo, todas esas escenas señalan un primer momento histórico de revitalización de lo mazahua, vivido en el norte del Estado de México durante los años setenta de la centuria pasada. Se observa de igual manera que la mayoría de esas fotografías no retratan elementos de la vida cotidiana ni de don Samuel ni de las localidades mazahuas. Empero, para don Samuel esas fotos resguardan la imagen del mazahua verdadero. En su narración sobre estas fotos don Samuel va tejiendo un relato nostálgico por un pasado en donde la lengua jñatrjo y las prácticas mazahuas eran de uso cotidiano, las frases que utiliza para construir su relato, le dan una relevancia al pasado en contraposición con el presente,

> "Antes todos hablábamos la lengua, ahorita ya nadie quiere hablar"…"antes todos éramos mazahuas, ahorita ya los jóvenes ya no quieren ser mazahuas"… "los que están en la universidad intercultural, esos ni son mazahuas, ni hablan mazahua, el único era Antolín, pero ya lo corrieron"… "la juventud ya se ha olvidado de ser

> mazahua"… "en la actualidad los jefes supremos mazahuas ya solo están ahí porque reciben un sueldo"… "mire aquí, estas son las danzantes pastoras, todo eso es la tradición, mire, pero ya se va acabando"… "todo va cambiando, todo va cambiando, todo se ha olvidado"… "vea esta casa, ahorita ya esas casas se están perdiendo porque los hijos de los mazahuas están migrando a Estados Unidos, ahora todos quieren casas modernas, no quieren la tradición". (Grabación de conversación personal, febrero 2021).

Estas frases extraídas de una larga y lenta conversación sobre las fotografías del álbum de don Samuel, dividen y separan al presente del futuro. El futuro se aterriza como un tiempo en donde lo mazahua se va olvidando, perdiendo, acabando, cambiando. Las fotografías narran y evidencian el cambio cultural. Esquivel, utilizando al pasado, construye una imagen de un presente pesimista en donde lo mazahua se difumina. Además, el ejercicio de fotolicitación permite observar que no solo el relato alude a cierta nostalgia por el pasado. La nostalgia se construye también a través de conexiones entre sus gestos faciales expresados a través de las miradas, las muecas, las sonrisas, su tono de voz y algunos elementos materiales — las fotografías mismas, la necesidad de mostrar sus viejas indumentarias, la invocación a una arquitectura tradicional. Así, al finalizar la revisión de las fotografías, don Samuel entusiasmado posó con su traje mazahua, mismo que fue diseñado por su esposa para acudir a las reuniones del Movimiento Indígena Mazahua.

Los relatos nostálgicos no son solamente construidos por gente de una mayor edad, también algunas personas jóvenes al enfrentarse con sus propias fotografías suelen construir narrativas que sitúan la vigencia de la cultura mazahua en el pasado, en contraposición al mazahua actual. En los relatos de las personas más jóvenes sobre salen las referencias a sus abuelos, el arraigo a sus lugares de origen — muchas veces, sitios en donde ya no radican —, a lo material como la vestimenta. Por ejemplo, en el ejercicio de fotoelicitación realizado con María del Carmen, se le solicitó a ella ordenar sus fotografías de los eventos más importantes a los menos importantes en su vida.

María del Carmen eligió como primera fotografía, una de su bautizo; la imagen la mostraba a ella como bebé de no más de un año, estaba siendo cargada por un señor vestido de camisa blanca y pantalón negro, dentro de una iglesia. La persona quien cargaba a María del Carmen fue identificada como su padrino y también abuelo.[62]

---

62 La primera fotografía que eligió María del Carmen tiene una carga afectiva-emocional-sentimental fuerte, pero no directamente relevante para esta investigación. La fotografía fue tomada en su bautizo, mismo que se realizó en la ciudad de México, lugar en donde María del Carmen nació y radicó los primeros años de su vida. Por circunstancias de privacidad se omitió colocar la foto.

(Imagen 32. María del Carmen Martínez, mostrando una foto, tomada por Valle Pineda).

La segunda fotografía elegida por María del Carmen la muestra a ella también de niña, ahora siendo cargada por su abuela materna. En la fotografía además aparece uno de sus tíos, hermano de su madre; están posando en el solar de la casa de su abuela, en Santa Rosa de Lima, municipio del Oro, Estado de México, lugar en donde María del Carmen ha vivido la mayor parte de su vida — aunque ahora ya no esté ahí. En relación con esta fotografía María del Carmen comenta lo siguiente:

> La segunda foto que elijo es está donde me está cargando mi abuelita, quien fue quien tomó la decisión de que me hablaran en mazahua. Actualmente ya no está conmigo [ha fallecido], y me siento triste y me da melancolía todavía ver su imagen. Ahorita estoy viviendo en su casa, esa casa que está ahí es donde vivo, sigue estando techada de lámina, la extraño, a mi abuelita, pero como yo siempre digo la más grande herencia que me dejo fue mi lengua y con eso tengo todo. El amor por mi cultura lo aprendo de mi abuelita, con ella iba a las peregrinaciones, ella me llevaba a danzar de pastora, yo fui pastora por ella, le debo mucho a mi abuelita de lo que soy. (Grabación de conversación personal, abril 2021).

Así, consecutivamente, la imagen y el nombre de la abuela es invocada en diferentes escenas, en distintas fotografías. Para María del Carmen su abuela es su centro de referencia sobre la cultura mazahua. En un rol secundario aparecen sus tías y su mamá. Empero, sus tías y su mamá son descritas con poca cercanía a las prácticas locales mazahuas. De esta manera, casi todas las personas que María del Carmen vincula a lo mazahua son mujeres, muchas de ellas ancianas, a ellas las define como participantes activas dentro de la cultura mazahua. Por ejemplo, su comadre quien aparece en el video arriba citado. Pero, además de la lengua, su nombre y el amor por lo mazahua, María del

Carmen heredó de su abuela su interés de participar en la Danza de Pastoras.[63] De hecho, en la mayoría de las fotografías que María del Carmen seleccionó aparecen imágenes de varias mujeres participando en esa danza — vecinas, tías, primas —, la cual describe de la siguiente manera:

> La danza de pastoras se conforma por dos filas, solo de mujeres, mientras una persona se pone una máscara, las mujeres usamos bastón, al bastón actualmente se le pone un listón rojo con cascabeles… Empieza la música y das una vuelta, hacia enfrente y hacia atrás… Ya que empiezan las cantoras a cantar, la maestra empieza a rezar… [♬♪] Vamos a caminar pastora, llena mucho de alegría y veremos pastorcita ya nacer a dios [♬♪]… Me gustaría hacer una recopilación de estos cantos porque no hay un libro… A mí me encanta danzar, aunque me veo rara porque soy la única joven, antes éramos tres de mí misma edad, varios primos, pero lo dejaron por pena o burlas, no les gusta que los vean así… mira esta es mi prima, ella ya no habla mazahua porque le da pena… (Grabación de conversación personal, abril 2021).

A través de esta descripción sobre la práctica de la Danza de Pastoras,[64] María del Carmen va indicando como otras personas jóvenes de su edad — primos, primas, vecinas — conforme van creciendo se van distanciando u olvidando de las vestimentas, las danzas, las peregrinaciones y la lengua. Todo esto ocurre por pena o vergüenza. De esta manera, para María del Carmen la vitalidad de lo mazahua experimentado de forma colectiva — los conocimientos, prácticas, tradiciones — están situados temporalmente en un pasado. La figura de su abuela representa ese pasado, misma que se puede ver plasmada en las fotografías. En cambio, en el presente perviven algunas tradiciones y la lengua, pero de manera más discreta, empujada por esfuerzos individuales que como ella tienen ese "amor" por la cultura y no se avergüenzan de sus orígenes, pese a la discriminación y el racismo que han padecido.

Así, se observa que las fotografías y su encuentro con ellas no únicamente despierta la memoria, ni solamente, estos objetos materiales resguardad el pasado, también son objetos que sirven para resguardar y posteriormente narrar los conocimientos que en ellos están tallados, como la Danza de Pastoras.

---

63 Esta es una danza agrícola que simboliza el acto de la siembra y al mismo tiempo los cuidados que se le proporcionan a la planta del maíz, se tratan de una danza de fertilidad de la tierra y de la mujer como protagónica inventora y cultivadora del maíz. De hecho, el acto de la siembra está lleno de simbolismos: es analogía del acto sexual y representa la copula (Segundo, 2014, p. 248).

64 En el contexto mazahua actual, La Danza de Pastoras, se realiza en las fiestas locales, no tiene como tal una sola fecha para su ejecución.

Por otro lado, como ya se ha indicado el mismo ejercicio de fotoelicitación se realizó a siete personas. Lamentablemente no con todas las personas que participaron en la investigación se pudo realizar, debido a diferentes circunstancias. En algunos casos fue la incompatibilidad de agendas y tiempos, así como las restricciones de proximidad por la pandemia. En otros casos, las personas no accedieron a mostrar las intimidades de sus pasados plasmados en imágenes. Asimismo, también hubo personas que no contaban con fotografías físicas. Más que solo un dato anecdótico, el que algunas personas (aunque son pocos) no tengan fotografías físicas evidencia las diferencias económicas entre familias. También, el hecho de no querer mostrar sus fotografías esta envuelto en razones vinculas con experiencias pasadas que no quieren ser removidas.

Ahora, de las personas que accedieron a la fotoelicitación, la mayoría sugirió hacer este ejercicio fuera de sus casas, por precaución debido a la pandemia. Solo dos personas que permitieron que el ejercicio fuese en sus casas — tomando las debidas precauciones sanitarias —, una de ellas fue Alma Navarrete, de quien enseguida se habla:

> El domingo 24 de julio de 2022 Alma Navarrete me invitó a su casa — ubicada en la localidad de El Rincón de la Calendaría, Atlacomulco, Estado de México — a realizar el ejercicio de fotoelicitación que previamente se había negociado. Para ello, quedamos de vernos al mediodía del domingo, ella paso por mí en su auto y previo a una sanitización con aerosol abordé su auto para dirigirnos a su casa. Al llegar, me dejó en su sala, ahí ella ya tenía lista alrededor de 8 fotografías, mismas que documentan una parte de su infancia y hasta la adolescencia. Estas fotografías muestran escenas de diferentes eventos escolares, religiosos y familiares, así como algunos momentos de la vida cotidiana. De todas las fotografías seleccionadas para el ejercicio, dos son especialmente significativas para Alma, para su proyecto profesional y para su posicionamiento como mazahua. La primera de ellas es una fotografía que muestra a Alma con sus padres, ella al centro, en la ceremonia de graduación del bachillerato en la escuela normal de Atlacomulco (Notas de trabajo de campo, julio 2022).

(Imagen 33. Alma Navarrete y sus padres, archivo personal de Alma, tomada por Valle Pineda, con autorización).

De acuerdo con Alma esta fotografía muestra un momento de su vida importante. Esta imagen es la antesala a su ingreso a la UIEM, su ingreso a esta institución representó un giro total en su vida — el episodio 2 explica más profundamente esto. Por ello, la fotografía con sus padres enmarca un momento de transición de un pasado en donde su posicionamiento como mazahua no vislumbraba, hacia un presente en donde su posición como mazahua es nodal en varios aspectos de su vida.

La segunda fotografía expone a Alma, de niña, mientras toma de la mano a su abuela paterna, ambas posan mirando de frente, mientras están paradas en el solar de la casa familiar en donde ambas vivían. De acuerdo con Alma esta fotografía es personalmente significativa, porque su abuela únicamente hablaba jñatrjo; su abuela representa ese lazo de cercanía con los conocimientos y la lengua mazahua, mismo que se fue olvidando dentro de su familia, para evitar que los hijos y nietos sufrieran discriminación y racismo por hablar la lengua. Así pues, al momento de mirar la fotografía Alma comenta lo siguiente:

> Para mí, mi abuela es la razón por la que no me he ido a otro lugar, como siempre crecí con ella, ella es mi figura cerca de la cultura, yo soy muy allegada a ella… e irme de aquí [de su lugar de origen] me daba miedo volver un día y que mi abuela ya no estuviese. Y por eso sigo viniendo cada semana, el arraigo a esta tierra es

mi abuela. De hecho, dice mi tía que si no voy a verla un fin de semana siempre pregunta por mí. (Grabación de conversación personal, julio 2022).

(Imagen 34. Alma Navarrete y su abuela, archivo personal de Alma, tomada por Valle Pineda, con autorización).

Al igual que en relatos anteriores, para Alma su abuela representa ese nexo directo con los conocimientos mazahuas, con su lugar de origen y con las prácticas de agricultura. Además, de la anterior narración, el encuentro con la fotografía y la imagen de su abuela hace emerger una anécdota personal vinculada con su infancia y la cultura mazahua:

> Cuando era niña imaginaba a la cultura como algo genético o hereditario. Yo pensé que cuando tuviera la edad de mi abuela como por arte de magia yo iba a hablar como ella, me iba a peinar como ella, iba a saber bordar como ella. Yo me imaginaba eso, yo decía: "cuando yo sea grande, voy a ser como ella", pero jamás lo fui ni lo seré en la vida y ahora que lo reflexiono los contextos cambian, la mentalidad, las ideas que se le formó a mis abuelos, de que no vales o que es malo ser mazahua, pues nos dio a todos en la torre, a la familia, a mí, a mis hermanos. (Grabación de conversación personal, julio 2022).

Efectivamente como ella misma lo reflexiona, los conocimientos de su abuela no se le trasladaron por antonomasia. Alma no aprendió la lengua de su abuela — no por decisión propia, sino porque sus padres, a pesar de que ambos hablaban bien el mazahua, no les quisieron enseñar a sus hijos la lengua, frente a ellos solo hablaban español —, pero lo que sí aprendió fueron algunas técnicas tradicionales del trabajo del campo agrícola que posteriormente ella ha puesto en práctica en su trabajo actual y en su formación académica.

De esta manera, para Alma la figura de su abuela encarna diferentes afectos-emociones-sentimientos que son detonados a partir del encuentro con la fotografía.

Empero, los conocimientos de su abuela parecen han quedado en el pasado, olvidados por fuerza de las ideologías y la violencia ejercida por su condición étnica.

En otro pasaje, el encuentro con la misma fotografía produce en Alma la siguiente reflexión centrada ahora en su autoposicionamiento como mazahua, lo que significa para ella no hablar de manera fluida la lengua de su abuela, así como repensar los criterios que definen la mazahuidad, o no, de las personas,

> Yo soy mazahua, yo me autodenomino, yo soy consciente de mis raíces, soy la primera generación de mi familia que no habla y no entiende la lengua. Sin embargo, sabemos también que actualmente no es necesario hablar. Acá el punto es que yo sé desde siempre que pertenezco a una cultura indígena, lamentablemente yo no domino la lengua, soy aprendiz, buena aprendiz. Pero también tenemos que reconocer que muchos de los interesados en rescatar las raíces de la cultura mazahua, son los académicos y los externos y realmente los menos interesados son los mazahuas. También ahora somos jóvenes y pueblos indígenas del siglo XXI y entonces muy seguramente habrá cambios que si bien es cierto que las lenguas van muriendo o se van terminando, y que la revitalización de la lengua es complicada, seguramente es algo que va a suceder, se va a morir la lengua. (Grabación de conversación personal, agosto 2022).

Este argumento conecta con la experiencia familiar y personal de Alma. Asimismo, con los dos sentidos tiempos discutidos en el episodio 2 de la tesis. Un tiempo caracterizado por la preeminencia del racismo, la discriminación, pero también la vitalidad de la lengua y los conocimientos mazahuas. Tiempo que los interlocutores de esta tesis han definido como el antes. Mientras que el otro tiempo, ha sido caracterizado por los múltiples y diversos procesos de reivindicación étnica, pero también con los cambios, con la pérdida y el desplazamiento de la lengua. Este tiempo ha sido definido como: despueses.

Retomando, aunque el posicionamiento de Alma en torno a su definición como mazahua es crítico frente a las idealizaciones y esencialismos, en términos generales subyace un anhelo nostálgico por el pasado. Esto se puede distinguir en los tonos que ella utiliza al momento de enunciar que "los jóvenes mazahuas actuales ya no hablan la lengua" — incluyéndose a sí misma — y a su necesidad de nombrarse como aprendiz de la lengua para así legitimar públicamente su mazahuidad. Además, esto se observa también en el argumento de Alma en que la lengua se ira perdiendo con el tiempo y en un tono autocrítico asevera que esto va a ocurrir porque los más interesados en la revitalización de la cultura mazahua son agentes externos y no tanto los mazahuas.

Por lo indicado, se argumenta que, el ejercicio con las fotografías físicas permitió observar como las personas movilizan la memoria hacia momentos de sus pasados que regularmente son más de índole íntima, discreta, individual y familiar. A diferencia de lo que sucede con las imágenes digitales distribuidas por Facebook y otras plataformas, las cuales tienen una dimensión mucho más social. Complementariamente, se indica que, el valor que tienen las fotografías radica en lo que producen en las personas en términos afectivos-emocionales-sentimentales, por ello estos objetos materiales pueden ser considerados como bienes sumamente valiosos. Por eso, las fotografías mostradas no son objetos que estén expuestas en algún espacio de los hogares de las personas, sino están resguardadas en lugares privados e íntimos. Para Sontag (2006, p. 98) esto se debe a que "las fotografías señalan algo que está desapareciendo; es probable que esa sea una de las razones que envuelva a estos objetos de valores afectivos-emocionales-sentimentales profundos". Más aun, el hecho de que la misma fotografía, como objeto físico, está desapareciendo, también es una de las razones que promueva su cuidado, protección y resguardo.

Siguiendo con el argumento anterior, los actos de cuidar y resguardar las fotografías que "narran" los pasados es un acto que se traslapa directamente con la nostalgia. Lo que los interlocutores muestran con sus fotografías son imágenes de sus casas, prácticas, personas, identidades y conocimientos que ya no están, que anhelan que estuvieran presentes, pero que conscientemente saben que ya no volverán. Precisamente la misma Sontag (ídem, p. 104-105) menciona que las fotografías "muestran a las personas en una época específica de la vida, de un modo irrefutable, agrupan gente y cosas que un momento después ya se han dispersado, cambiado". Así, inexorablemente las fotografías generan en las personas nostalgia. Narran, además, los cambios culturales que se dan en un grupo. Esto es fácilmente identificable en el ejercicio de don Samuel, quien en un tono de desesperanza va indicando como los tiempos van cambiando. No obstante, este tono desesperanzador también aparece en las narraciones los jóvenes, aunque más fluctuante, algunos también alentador. Así, en los ejercicios citados ellas y ellos constantemente hacen invocaciones y comparaciones entre el pasado y el presente, las prácticas y conocimientos de antes y los de ahora.

Sin embargo, la nostalgia no es un afecto que únicamente se desprenda de los ejercicios de fotoelicitación. Por supuesto, los encuentros y desencuentros con sus fotografías la hacen más evidente. Pero en general los posicionamientos, las reivindicaciones y los ejercicios de reivindicación sobre lo mazahua están cargados de una fuerte presencia nostálgica. La nostalgia es un afecto que cruza, por ejemplo, en los murales en los que participan los y las interlocutoras de la tesis, mismos que están cargados de símbolos que hacen referencia a un pasado; en el rap elaborado por Gilberto Ventura Navor y Zahash, cuyas letras invocan constantemente a un pasado que se va perdiendo; en la literatura de Francisco Antonio León Cuervo, quien opina que la lengua jñatrjo está cerca de desaparecer. Lo mismo sucede con el cine, los discursos públicos mazahuas, los textiles. En casi todas las creaciones el pasado ahoga el presente, aunque de manera ambivalente, todas esas creaciones están pensadas y creadas con las herramientas del presente. De esta manera, pocos son los trabajos creativos que retraten únicamente al mazahua del presente, como si esa identidad, solo existiera en el pasado, quizá lo más cercano a esto es la app MazahuaApp.

Obviamente, no se trata de desestimar el pasado, porque claramente los conocimientos mazahuas tuvieron mayor vigorosidad en el pasado. Porque en el pasado los usos de la lengua, los conocimientos y prácticas mazahuas fueron estigmatizadas, violentados y categorizados como sinónimo de atraso. Lo que se argumenta es el uso del pasado para construir el futuro. En este aspecto, inexorablemente reivindicar la cultura mazahua implica recuperar el pasado, pero también hacerle frente a toda esa carga histórica de violencia. Aunque esto plantee una ambivalencia profunda. Por ello, se argumenta que obligatoriamente los procesos de reivindicación producidos por los jóvenes mazahuas están cargados de una nostalgia, pero ésta no aparece como un sentimiento depresivo o parsimonioso, todo lo contrario. Los ejemplos hasta ahora recorridos muestran una dimensión activa y creativa de afectos-sentimientos-emociones, como la nostalgia, socialmente considerados pasivos.

5.6. Los procesos de reivindicación y revitalización y los afectos

En casi todas las entrevistas, conversaciones informales, pláticas casuales personales y en chats que he tenido con los interlocutores de esta tesis ellos narran la presencia de diferentes elementos afectivos en sus actividades de reivindicación y revitalización de lo mazahua. Lo mismo se observa en otras entrevistas, conferencias y performances que han realizado en diferentes escenarios públicos. Empero, los afectos no son solo elementos discursivos traslapados a sus posicionamientos, ellos también se muestran en diferentes formas en sus creaciones materiales: físicas y digitales.

Los afectos aparecen a menudo como una referencia central en el trabajo de aquellos hombres y mujeres que desde ámbitos artísticos realizan alguna actividad enfocada en revitalizar la lengua y/o algún otro conocimiento de la cultura mazahua. Lo mismo ocurre en el trabajo de profesionistas cuya actividad central es la traducción, la gestión ambiental y política, la investigación académica, el desarrollo de tecnología y quienes dan conferencias. Todos y todas en menor o mayor grado, en sus actividades cotidianas, laborales, profesionales realizan esfuerzos por revitalizar lo mazahua. A este hecho se traslapan los procesos y experiencias personales de reivindicación. Estas actividades, discursos, creaciones y posicionamientos siempre están rodeadas de relaciones afectivas tanto positivas como negativas y algunas ambivalentes.

A continuación, se muestra una tabla con los afectos más señalados por mis interlocutores en español y en jñatrjo:

Solidaridad/ Pjaxante	Esperanza/ Na joo k'o ra ëjë	Anhelo/ K'o trjod'ú	Melancolía/ Me ri juejme	Miedo/ Süü
Orgullo/ T'orpú	Coraje/ Úd'ú	Alegría/ májá	Respeto/ Tsjombeñe	Tristeza/ uejme
Amor/ Jnee	Rabia/ Me mbekué	Vergüenza/ Tseje	Envidia/ S'ompú	Nostalgia/ Sich'i
Felicidad/ Me májá	Enojo/ Tr'úd'ú	Euforia-emoción/ chänä	Dolor/ Sich'i	Amistad/ Jyobi

(Tabla 7. Elaboración propia con datos de Juan Ancelmo González).

En ninguno de los casos cuando las personas señalan estar sintiendo algún afecto solamente se trata de uno solo, es decir, los afectos son relacionales a otros afectos, pero también con algunas materialidades, personas, etc. Esta conexión es lo que les brinda su carácter transformador a los afectos: cambia la vida de las personas, modifica sus trayectorias, sus formas de ver el mundo.

Por ejemplo, la narrativa siguiente es parte de discurso enunciado por Juana Colín, una joven mazahua, quien todavía en 2021 trabajaba como traductora de español-jñatrjo para la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México (CODHEM) (2020). La experiencia de Juana, abordada con mayor profundidad en el episodio 2 de la tesis, expone cómo su trabajo en la traducción está cargado de afectos como la alegría, la nostalgia, el orgullo, entre otros. Esta urdimbre afectiva rodea su proceso personal de reivindicación mazahua, proceso que no hubiese sido sin haber pasado por la UIEM.

> Mi corazón está contento porque estoy aquí, estoy viva, es una dicha sentir la tierra y el calor de la vida. Buenos días mi nombre es Juana Colín licenciada en comunicación intercultural, con el permiso de los presentes me permito compartir algunas palabras. Dichoso es mirar a todos estos rostros que traen una marca en su ser, memorias que nos llenan de alegrías, tristezas, enojos. Recordar es saber de dónde venimos. Orgullosamente provengo de una comunidad mazahua, lugar donde desde muy pequeño se aprende a trabajar en la tierra, inmersos en un lugar lleno de costumbres, tradiciones, vestimenta, la lengua materna y el conocimiento tradicional que nos hace únicos. Es grato saber que existen instituciones preocupadas por la preservación y difusión de la cultura, la revitalización de las lenguas originarias y del conocimiento tradicional. Es así como el pueblo recuerda su valor y reconoce que todos pueden gozar de los derechos establecidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Por ello quiero compartir una de las grandes labores que realizamos en conjunto con la comisión de derechos humanos del estado de México, la traducción de la declaración a las cinco lenguas del Estado de México, reitero el compromiso que tiene esta institución con los pueblos originarios, llevando a cabo la traducción con el fin de que conozcan, comprendan y hagan valer sus derechos. (Grabación de mensaje público, febrero 2020).

El contexto en el que Juana Colín emitió este mensaje fue un evento conmemorativo por la creación de la Visitaduría Adjunta de Atención a los Pueblos Originarios de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México (COHDEM) realizado el 27 de febrero de 2020, en la ciudad de Toluca. A este evento Juana asistió vistiendo la indumentaria mazahua [aunque ella cotidianamente no viste así]. Asimismo, su mensaje lo expresó en dos lenguas: primero en jñatrjo y después en español. El documento al que en su discurso hace referencia es “La Declaración Universal de los Derechos Humanos traducida a las lenguas originarias del Estado de México y de Guanajuato” (2020); mismo que en su versión en jñatrjo es producto del trabajo de Juana.

Se destaca del comentario de Juana las palabras que utiliza como preámbulo antes de aludir a la institución. Desde señalar que su corazón (Múbú) está contento; así como indicar que ella ve en los rostros de las personas memorias, alegrías, tristezas y enojos;

hasta señalar el su “orgullo” [T’orpú] de provenir de una comunidad mazahua. El uso de estas palabras y frases tienen por supuesto una intención retórica, pero también expresan una parte subjetiva de quien lo enuncia. Por otro lado, aunque su mensaje parece ser alentador no está exento de matices nostálgicos que dejan entrever un sentimiento de resignación porque la lengua y los conocimientos mazahuas se están perdiendo.

Otro de los puntos a destacar del comentario y la experiencia de Juana es que actividades como la traducción no únicamente se basan en un trabajo de escritorio, sobre todo, porque existen palabras y cosas que no tienen una traducción directa del mazahua al español. Esa dificultad conduce a las personas que como Juana se dedican a la traducción a volver a sus lugares de origen e interactuar con otras personas, hablantes y no hablantes. En esos encuentros, idas y venidas, de su trabajo en la ciudad a su localidad de origen, Juana ha tenido encuentros con sus familiares, amigos, vecinos. Encuentros que innegablemente están colmados de afectos. Al respecto, Juana narra la siguiente anécdota en relación a su primer trabajo como traductora,

> El primer trabajo que hice fue un artículo de opinión. En mi familia mi papá es el único que sabe leer. Yo le dije: “mira pa este es mi trabajo te lo voy a leer”, y él me dice: “pues que dice”, porque, aunque él sabe hablar mazahua y escuchar, otra cosa es tenerlo en una hoja plasmado. Es un poco difícil y triste porque estás viendo que no lee un trabajo que lleva mucha labor, perdón es un poco impactante porque es mi trabajo. Te pongo el ejemplo de mi papá porque es el más cercano, él lo leyó y no le entendió. El trabajo y el valor que tiene la traducción es que se logra tener una interpretación. Por ejemplo, hay una palabra inferir, cómo la traduces, cómo se lo leo a mi papá con los tecnicismos. Lo enriquecedor es cuando lo lees en la lengua y te dicen: “a mira esta palabra yo la entiendo como tal”. Ahí mi papá me ayudó a mejorar unas cosas, eso se siente bien, te alegra. Otro trabajo fue con las leyendas, ahora en audio para que lo escuchen en viva voz mazahua. Gracias al trabajo ahora se está viendo con la educación bilingüe, quizá en algún momento ese libro pueda funcionar, no es que se quede al olvido también hay que pensar positivo, en que surgirán cosas mejores para esa revitalización de la lengua y que no se pierda, no va ser tan original o natural como los ancestros, pero se puede seguir revitalizando y ensañando. (Grabación de conversación personal, enero 2021).

Desde lo indicado por Juana es posible señalar que el trabajo de traducción va cargado de afectos que generan conexiones entre personas cercanas y no tan cercanas, con objetos materiales como un libro o una hoja. Además, actividades como leer en jñatrjo, o su imposibilidad, producen sensaciones tristeza, alegría y desconcierto. Así, lo que muestra la experiencia de Juana es que su quehacer como traductora, no solo es un trabajo racional,

sino una actividad llena de afecto. Todo ello, se enmarca en un interés personal y colectivo por "revitalizar" la lengua.

Ahora, cómo entender la idea de revitalización — esto ya se ha expuesto con mayor detalle en la introducción y en el episodio 2 de la tesis. En general, en la época contemporánea la revitalización es entendida por la mayoría de mis interlocutores como prácticas para volver a darle vida a lo mazahua. Prácticas que tienen diferentes resultados y formas, pero que en ellas es primordial la ayuda de herramientas, retóricas, tecnologías modernas. En su mayoría, la revitalización son actos de trabajo estético y académico que un contexto histórico capitalista ha permitido que ciertas herramientas y conocimientos occidentales sean utilizados por grupos e individuos indígenas para realizar actividades que les permiten regeneran sus conocimientos nativos.

Desde esta posición, revitalizar incluye un abanico amplio de actividades y proyectos. Sin embargo, si bien todos y cada uno de los proyectos a los que en esta tesis hace referencia se aglomeran dentro del mismo objetivo, no todos los proyectos tienen el mismo interés por revitalizar. Por ejemplo, sin desestimar su quehacer, algunas personas elaboran las actividades, discursos y performances más por un compromiso laboral.[65] Otros más, sin un interés laboral, realizan ciertas actividades enfocadas al trabajo de revitalización, pero sus proyectos de vida abarcan otras actividades no cercanas a la revitalización.[66] Por otro lado, es de subrayar que existen también personas cuyos proyectos de revitalización están más compaginados con sus proyectos de vida. Un ejemplo paradigmático es lo que sucede con María Saharai, cuyo proyecto de vida — no solo profesional — gira en torno a revitalizar lo mazahua, participando en actividades comunitarias como autoridad indígena, además de cantar mazahua, dar clases para estudiantes mazahuas y no mazahuas. Para Saharai revitalizar significa:

> Para mi revitalizar es darle de nueva cuenta vida a los elementos que describen un espacio y estos elementos están basados en las formas en la que las personas, la comunidad o el conjunto de los habitantes se relacionan con el mismo espacio, de ahí que hablar de las lenguas originarias nos regresa al tiempo de reconocer que

65 Por ejemplo, lo que hace Juana, en la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México.

66 Por ejemplo, Antonia Villagrán tiene un proyecto de clases de jñatrjo que difunde a través del canal de YouTube: "Aprendamos Mazahua", pero su trabajo y fuente de ingreso principal hasta diciembre de 2021 era como taxista; lo mismo ocurre con Alma, quien trabaja para una ONG dedicada a la prestación de servicios ambientales, pero en donde la participación de los conocimientos indígenas no es prioridad en su trabajo, sin embargo, Alma ha incorporado a su trabajo ciertas técnicas aprendidas de la producción agrícola de sus abuelos mazahuas.

> cuando se construye la palabra tiene que verse lo que hay alrededor y eso mismo te permite darle un significado. En mi contexto aquí donde vivo, hago un esfuerzo porque para que una comunidad se vuelva a reconocer como mazahua, cuando mucho tiempo se renegó esa historia, aquí tiene que ver un ejercicio lúdico, por ejemplo, esto se ve reflejado en el cotidiano de ocupar los manantiales para el ejercicio doméstico, para lavar, para platicar. Por otro parte revitalizar también es un ejercicio de relacionar la memoria con las vivencias de los habitantes, esto tiene que ver en cómo se ocupa en la vida cotidiana, no solamente escolar o académica. Entonces la revitalización tiene que ver con la vivencia, la memoria, para que se vea reflejado en el quehacer cotidiano. Por ejemplo, si hablamos de la siembra, la mayoría de las personas mazahua sabemos que hay un periodo en donde se colocan flores, pero esta revitalización en forma más amplia, solo ocurre cuando somos participes de esas actividades. (Grabación de conversación personal, noviembre 2023).

Hay varios puntos claves que se desprenden de estas reflexiones. Para María Saharai revitalizar implica reconstruir un espacio a partir de la participación de personas en actividades cotidianas que tienen un vínculo histórico con una cultura local y que han sido desplazada por otra. En este sentido, María Saharai vuelve a poner en evidencia la discusión sobre que el espacio es una construcción social en la que intervienen personas, historia, territorio y un objetivo común. Al mismo tiempo, subraya la presencia de anquilosados imaginarios racistas que han influido para que las personas autorechacen su cultura mazahua. Esto es lo que Bonfil Batalla, denomina control cultural, las personas ahora, con los grados de educación y consciencia positiva sobre su identidad étnica, tienen un mejor control cultural sobre sus conocimientos nativos y sobre conocimientos occidentales, lo que les permite realizar acciones encaminadas a revitalizar sus conocimientos nativos. Además, estos proyectos están vinculados a intereses por descolonizarlas consciencias individuales y colectivas que miraban a lo suyo como algo de cual sentir vergüenza.

Por lo dicho, se subraya que las acciones de revitalización van cargadas de elementos de afectivos de diferente índole. Sin embargo, una que destaca y, sobre todo, que se intenta superar, aminorar o revertir, a partir de acciones de las personas es la vergüenza. Empero, no se alude a una vergüenza como experiencia homogénea. Para algunos de los y las interlocutores, la vergüenza es un afecto que se sentía en el pasado (antes), mientras que en el presente (ahora) ya no se siente, pero no deja de existir, ya que se sigue invocando, es decir, no se va del todo. Para otras personas la vergüenza sigue estando presente en sus vidas, pero ya no con la misma intensidad. Para otras más, la vergüenza es un afecto-

emoción-sentimiento que detectan en otras personas, no en ellos, y sirve como un trampolín en la construcción de sus discursos, performances y creaciones con los cuales buscan afectar a otros mazahuas para que dejen de sentir esa vergüenza por su identidad.

5.6.1. Experiencias de vergüenza y sus niveles

Para Ahmed (2015, p. 164) sentir vergüenza "involucra un intento de esconderse, un ocultamiento que requiere que el sujeto le dé la espalda al otro y se voltee hacia sí mismo". De esta manera, la vergüenza es una afección imbricada al proceso de reconocimiento público de la identidad. Sentir vergüenza por ser mazahua está ligado a una larga historia de vejaciones que ha prevalecido en contra de las personas de este origen étnico, sobre todo fuera de sus contextos locales, pero también dentro de ellos, al relacionarse con personas e instituciones no mazahuas. Así, la identidad mazahua aparece como algo que se padece, por eso se oculta. Empero, la misma Ahmed (ídem, p. 161) indica que la vergüenza se "vuelve crucial para el proceso de reconciliación o la sanación de heridas pasadas". Para superar las vejaciones. Esto implica que la vergüenza es un afecto-emoción-sentimiento con una dimensión ambivalente; puede dirigir a las personas a ocultarse y como señala Minh-ha, (1996, p. 15):

> una vez que se genera cierta conciencia empodera a los ciudadanos de segunda clase y les permite no sólo asumir sin vergüenza su herencia cultural negada, sino también concebir la identidad como una marca política en lugar de una mera marca heredada. [traducción propia].

En el contexto de esta investigación se rastrearon los discursos que las personas emitían en relación a la vergüenza. Esto se realizó en entrevistas personales, así como en información contenida en Facebook. A raíz de ello fue posible detectar que no todas las personas expresan abiertamente haber sentido vergüenza de su identidad mazahua. Además, generalmente las personas que han señalado públicamente alguna vez haber sentido vergüenza por su origen étnico construyen una narrativa a manera de un discurso de superación, éxito personal y profesional en el presente. Es decir, la vergüenza se sitúa en el pasado, que ha sido superada; y en el presente prevalece el orgullo. Por ejemplo, Gil Navor después de haber obtenido el Premio Estatal de la Juventud en 2020, escribió el siguiente texto en su Facebook,

> Me siento muy orgulloso por ser acreedor al premio estatal de la juventud 2020 en labor indígena. De esa misma forma, el porta voz de un pueblo, de una generación, de un mundo que se niega a morir. Nací en 1993 en una comunidad indígena mazahua, fui creciendo aprendiendo el español y el mazahua al mismo tiempo. Fue muy difícil para mí llegar a este punto, tuve que derramar muchas lágrimas, pasar muchos días de ayuno y desvelo. Sr. Gobernador tiene que saber que tuve que pasar por muchos oficios, fui campesino, albañil, boleador de zapatos, lava carros. Soy el primer universitario en mi familia. También tuve muchos problemas de actitud y desobediencia, cargando con la frustración y desigualdad que mi gente tuvo que soportar por generaciones, le agradezco a Dios el no a ver terminando en la cárcel o las drogas como muchos jóvenes indígenas, agradezco a ver encontrado la música para dar a conocer mi sentir y el de mi gente. Hoy puedo decir engets'ko Gil Navor, engets'ko ri jñatrjo, engets'ko dya ri ts'egodya. Soy Gil Navor, soy mazahua y hoy ya no siento vergüenza (Publicación de Facebook, 04 diciembre de 2020).

Esta manera de hacer referencia a la vergüenza, como un afecto detonado de los maltratos y vinculada a la desigualdad, es común en los relatos de los interlocutores. Así la vergüenza la sitúan en el pasado, la miran a lo lejos. Además, Gil habla de un proceso de transición de la vergüenza hacia el orgullo, que ocurre por su trabajo musical. Gil siendo rapero ha logrado cierto nivel de éxito y reconocimiento público, esto es lo que justamente le permite exponer que ya no siente vergüenza de ser mazahua. El relativo éxito, la visibilidad que hoy tiene por su música es lo que lo ha llevado a ya no ocultarse.

Desde una posición distinta Camila Segundo también habla de la vergüenza, sin embargo, ella no la refiere como una experiencia personal sino como un afecto-emoción-sentimiento que padecen otras personas, en este caso mujeres mazahuas. En un video publicado en 05 de septiembre de 2021 en su perfil personal de Facebook, por motivo del día internacional de la mujer indígena, Camila expone una lista de razones del porqué, para ella, una mujer mazahua debe de sentirse orgullosa de su identidad étnica: el origen milenario de la cultura; las costumbres y las tradiciones; la singularidad cultural; y la lucha de otras mujeres indígenas por sus derechos humanos. A esas razones añade el siguiente comentario:

> Por mucho tiempo se nos ha dicho que ser mujer indígena es símbolo de vergüenza, que valemos menos y que no somos iguales que las otras personas, sin embargo, esto ha sido un concepto equivocado sobre nuestro ser y nuestro existir. (Publicación de Facebook, 05 de septiembre de 2021).

En su narrativa Camila retrata a la vergüenza como una construcción narrativa que tiene efectos desvalorizantes, sobre la identidad y la humanidad de las personas; y como una construcción histórica. Por ello, Camila busca hacerle frente a la vergüenza, a través de una

performance en favor del orgullo de la mujer mazahua, grabando en video teniendo como contexto de locación la Presa de Tepetitlán, un escenario natural situado en el municipio del SFP dentro de una zona en donde la mayoría de las localidades son de origen mazahua. Camila, además, viste la indumentaria y los accesorios femeninos asociados al grupo mazahua. Asimismo, toda su argumentación la realiza en español.

Se destacan estos aspectos porque al emitir un mensaje en favor del orgullo de ser mujer mazahua, lo que Camila hace con su performance es acuerpar a esa mujer mazahua que no se avergüenza de su identidad, ella misma sirve como ejemplo para otras mujeres. Además, en su performance se observa lo hábil que es Camila para construir nexos entre diferentes elementos — materiales, discursivos, geográficos, ideológicos y afectivos — para construir un espacio, en donde fluye un interés por afectar la subjetividad de otras mujeres y así dejen de sentir vergüenza por su origen étnico. Por otro lado, no es casual que este mensaje fuera grabado en español, para después ser distribuido por Facebook debido a que las condiciones de la pandemia limitaron las interacciones personales, circunstancia por la que Facebook se convirtió en un espacio de diálogo y canal de interacción primordial.

Por lo tanto, si el interés del video es influir sobre las mujeres para que no se avergüenzan de su identidad, estas plataformas que masifican la visibilidad son espacios cruciales para generar procesos de consciencia y así contrarrestar las consecuencias del colonialismo. Es decir, estos espacios son fundamentales para asir la identidad no únicamente como heredada sino como una posición política en donde se intersecciona lo étnico, el género y lo afectivo.

A través de los dos ejemplos citados es posible argüir que la vergüenza no se experimenta de la misma manera ni en la misma intensidad. Sin embargo, también es posible identificar algunos hilos en común. Por ejemplo, que la vergüenza siempre ronda alrededor de los posicionamientos públicos de la identidad para brindar a las reivindicaciones mayor potencia y legitimidad. Asimismo, que su invocación o señalamiento siempre está en relación con otros afectos. Aquí se destaca la preponderante conexión que existe entre la vergüenza y el orgullo. Esto se debe a que la vergüenza tiene una dimensión de ocultar, mientras que el orgullo lo que resalta es mostrar. Para Ahmed (2015, p. 174):

> la vergüenza y el orgullo desempeñan un papel afectivo similar al juzgar el éxito o fracaso de los sujetos para estar a la altura de los ideales, aunque realizan

> juicios diferentes. En los sentimientos de orgullo o vergüenza, la posesión de un ideal involucra una puesta en escena que le da al sujeto o grupo "valor" y "carácter". "Mostramos" que somos de esta u otra manera, siempre dirigiéndonos a otros.

Así, la vergüenza y el orgullo no solo cumplen un rol similar, sino que dependen y se nutren uno del otro. Como lo ilustran los dos ejemplos anteriores: para hoy sentir orgullo antes se sintió vergüenza. Esto se debe a que ciertos afectos están traslapados a la evaluación del éxito o fracaso de las personas. Según Araiza (2016) la vergüenza y el orgullo se pueden clasificar como emociones morales ya que "conectan a las personas con la estructura social y cultural mediante la autoconciencia; además son parte medular de la formación de la identidad de los actores sociales por medio de los roles que desempeñan en los distintos ámbitos sociales". La concepción de moralidad, contempla que ciertos afectos pueden definir o alterar ciertos cartografías morales y afectivas (Flatley, 2008) dentro de la estructura social y cultural. Empero, sentir, en el presente, orgullo por la identidad mazahua, no quiere decir que esa identidad antes no existiera o que sea inventada, lo que sucede es que ahora se vuelve pública, que no se oculta. Este cambio cualitativo, transforma la estructura social y cultural. Por lo tanto, se puede señalar como síntoma de un cambio cultural amplio.

5.6.2. Transiciones de la vergüenza al orgullo de ser mazahua

En un encuentro personal realizado con el escritor y docente mazahua Francisco Antonio León Cuervo, se le preguntó directamente cómo se siente la vergüenza. Francisco no dio una respuesta concisa, pero desempaco una narración sobre su experiencia y los argumentos del porque él considera que ahora ya no siente vergüenza,

> Ahora está muy de moda ser indígena, pero en 2006 seguía siendo algo muy estigmatizado, no sé si yo tenía vergüenza, pero sí lo ocultaba. No era común escuchar a las personas que dijeran somos mazahuas, de hecho, ya nadie quería ser mazahua y menos un adolescente como yo. Yo me imagino que muchos estaban en las mismas condiciones. Quizá cuando comienzo a cuestionarme mi origen mazahua, aunque no a reconocerlo como tal, eso sucede mucho después, es cuando llegó a la intercultural (UIEM), ahí desde que entras tienes que responder por lo menos un saludo en mazahua. Aunque yo toda mi vida había escuchado hablar a mis papás y a mi abuela, me daba pena contestar, me daba pena articular alguna palabra en mazahua. En ese momento yo quería aprender inglés o francés, no una lengua indígena; sí se vuelve un proceso de choque muy

> fuerte, pero como me tocaron maestros que tenían muy bien definido cual era el objetivo de la escuela, poco a poco me fueron forzando a comprender lo que significa reconocerte como mazahua y poco a poco fui también aceptándolo. Aunque te soy honesto, yo antes no me reconocía como mazahua, aunque vivía como mazahua y tengo todas las características físicas, emocionales y subjetivas del mazahua, yo no me reconocía. Yo acepté mi pertenencia ya cuando como egresado y más precisamente cuando comienzo a trabajar como traductor para el INALI y de ahí para adelante; cuando comienzo a ganar dinero por algo que me otorgo mi entorno como mazahua; cuando vienen los reconocimientos, los premios como escritor. (Grabación de conversación personal, octubre 2020).

En su narración Francisco describe cómo se da su proceso de formación de un nuevo yo mazahua. Un proceso en el que poco a poco se va desvergonzando de su mazahuidad y hasta cierto punto descolonizando su mente. Por supuesto, las experiencias varían entre cada persona. Para Francisco reconocer su mazahuidad se consolida hasta que comienza a trabajar como traductor, ya en una etapa de su vida adulta entre los 25 y 26 años. Posteriormente, los premios y los reconocimientos por su trabajo como literato y poeta van a reafirmar su posición como mazahua.

Desde la experiencia de Francisco, es posible argumentar que el tránsito de la vergüenza al orgullo pasa por momentos de confusión, o choque, que se transforma en autoconciencia, sin embargo, cada persona tiene sus propios tiempos. Asimismo, se argumenta que la autoconsciencia de la que hablan Araiza y Ahmed es lo que permite que se produzca el orgullo. Reflexionar sobre sí mismo, sobre lo que es, lo que oculta, lo que siente, lo que muestra. Sin embargo, esta autoconsciencia no es algo que se produzca por antonomasia, sino que es resultado de la transformación de la estructura social, política e ideológica en torno a lo indígena. Eso que Francisco llama "moda" y que Trouillot (2011) advierte no soslayar su importancia en los cambios profundos. Como bien lo señala Francisco, ahora — en 2020 — ser indígena está de moda. Pero más allá de la moda, este comentario hace referencia a los cambios que se han generado en torno a como se concibe a lo indígena en el norte del Estado de México; ya no como un estigma, o un rasgo negativo.

Subrayo, ninguna transición entre la vergüenza y el orgullo significa un cambio radical sin matices y experiencias agridulces, sobre todo en un contexto en donde, en menor medida, el racismo y la discriminación pervive. También que la vergüenza no es un afecto que desaparezca por completo, pervive porque se le sigue invocando ya sea para legitimar el orgullo o para hacer referencia al pasado. Es decir, no desaparece por la conexión que tiene con otros afectos y experiencias. Por ello es pertinente argumentar que existen

diferentes niveles de intensidad de vergüenza. Entre más se va al pasado más vergüenza se siente y entre más próximos al presente y al futuro la vergüenza persiste, pero en una intensidad menor.

Para sustentar la idea anterior, traigo a colación una de las primeras conversaciones realizadas con Camila Segundo en julio de 2020. La conversación se desarrolló únicamente a través de audio vía Facebook, ahí se le preguntó a Camila su apreciación en torno a su experiencia en la UIEM, destacando el aspecto afectivo, ella respondió lo siguiente:

> Creo que ese es un tema fundamental, sobre la identificación con la cultura. Pues la mayoría de la gente que asistía a la universidad no eran personas que estuvieran 100% orgullosas de ser de un pueblo originario, sino gente estuvo en ese espacio porque no le había quedado otra opción, entonces sus conductas eran poquito diferentes. Yo siempre me he sentido orgullosa de ser mazahua o jñatrjo, aunque en muchos lugares se me discriminaba, en la escuela luego los niños no se querían juntar conmigo porque era mazahua, porque hablaba la lengua o porque usaba mi traje. Entonces en la universidad siempre hubo un mayor vínculo con personas que teníamos esa afinidad, por el valor que las personas otorgan a la cultura, también por el valor atribuyen al respeto a las personas en sí mismo. (Grabación de conversación personal, marzo 2021).

Camila, a diferencia de otros interlocutores, no experimentó en la universidad un proceso de reconocimiento positivo por su condición como mazahua. Ella ya lo había vivido. Por ello, la experiencia de vergüenza no tiene la misma intensidad que en otros casos, porque su proceso de autorreconocimiento como mazahua comenzó desde la infancia. Por supuesto, hay rememoraciones hacía momentos de discriminación y racismo con los que ha tenido que lidiar y hacerles frente. Segato (2003, p. 133) plantea que la violencia "tiene diferentes niveles y tipos, algunos más evidentes y otros menos". Trasladando este señalamiento a una discusión sobre los afectos, se observa que la vergüenza — y otros afectos — también tiene sus niveles y tipos, algunos más evidentes que otros. Justamente este argumento se puede transpolar porque la vergüenza, la pena, el temor de mostrar públicamente la identidad, es resultado de una violencia estructural en contra de los pueblos indígenas en México.

Por lo anterior, se plantea la idea de la vergüenza como un sentimiento resultado de un ejercicio de violencia y racismo estructural que ciertas personas, con ciertas condiciones y en determinados contextos, padecen. En este aspecto, al momento (entre 2020-2023) de entrevistas a mis interlocutores varios de ellos y ellas han transitado afectivamente de la vergüenza al orgullo atravesando una reforma de sus propios afectos, vinculado al ejercicio reflexivo de reivindicación.

Siguiendo a Bartra, se indica que las transiciones de la vergüenza al orgullo — y viceversa — están enmarcadas dentro de un proceso muy similar al de una conversión. Para Bartra esto significa (2017, p. 39-40) cambios profundos en las personas que "adquieren una nueva identidad; la conversión significa un renacimiento en el que el individuo escoge libremente transformarse en un sujeto nuevo". Esta conversión se yuxtapone con la revitalización (el volver a dar vida a lo mazahua) creando así una nueva subjetividad, en donde las afectos-emociones-sentimientos se experimentan de forma distinta y en diferentes niveles. Esto implica que afectos como la vergüenza no desaparecen, sino son tomados de diferente manera, más conscientes, menos dañinos.

Con lo expuesto hasta ahora se indica que el proceso de reivindicación pública de la identidad mazahua está yuxtapuesta a la emergencia de una subjetividad, que en palabras de Fanon (2017, p. 190) se liga a la formación de un hombre y mujer nueva. Este nuevo hombre y mujer se crea mediante un esfuerzo de reconquista de sí y de despojamiento, por una tensión permanente de su libertad, los hombres pueden crear las condiciones de existencia ideales de un mundo humano. En los casos aquí estudiados, las acciones vinculadas a la revitalización y reivindicación de la cultura mazahua son parte de esos esfuerzos por la reconquista de sí, son acciones que permiten crean las condiciones de existencia del mundo mazahua en lo contemporáneo, mismo que se ha definido como espacio mazahua. En el episodio 2 de la tesis, es bastante tangible ubicar como hombres y mujeres van creando las condiciones para asumir públicamente su identidad mazahua y como ello cambia sus vidas.

Como se ha argumentado, ninguna de las personas que actualmente se posicionan como "orgullosas" de su identidad mazahua son las mismas que en el pasado, cuando sentían vergüenza. Este argumento es hasta cierto punto una obviedad: ninguna persona es la misma de la que fue anteriormente. No obstante, al posicionarse desde el orgullo las acciones que se realizan, las performances, lo que se siente y las maneras en la que las personas se miran así mismas, son sustancialmente diferentes. En ello es en donde los afectos-emociones-sentimientos tienen una influencia radical y de ruptura frente a estructuras de sentimiento (Williams, 2009) previamente establecidas; porque estos cambios no solo ocurren individualmente, sino que el hecho de que varias personas ahora se sientan — con sus matices — orgullos de ser mazahuas es algo colectivo. Por lo tanto,

esto es un síntoma de que las repercusiones a nivel estructural que están teniendo los posicionamientos individuales.

Según Raymond Williams (2009) el concepto “estructuras de sentimiento” permite comprender la manera en la que se suscitan los cambios y las continuidades dentro de los procesos culturales. Las estructuras de sentimiento revelan cambios generales históricos y sociales, en conexión con elecciones deliberadas y los efectos de estas elecciones; en los significados y valores, tal y como son vividos y sentidos activamente. Así pues, las experiencias de transición de la vergüenza al orgullo a pesar de que se siente y viven de una manera individual, todas se enmarcan dentro de un interés político por reivindicar y revitalizar lo mazahua. En el norte del estado de México este interés por reivindicar y revitalizar tiene una larga historia que comienza en los años setenta y continúa con mayor fuerza en la contemporaneidad a partir de la apertura de la UIEM. De esta manera, los cambios de la estructura de sentimiento en el norte-oeste del Estado de México y entre los mazahuas se pueden visualizar en lo afectivo, en las experiencias alrededor del asumir una identidad étnica públicamente y en cómo las personas entablan relaciones a partir de ella con otros y con ellos mismos.

5.7. Atmósfera afectiva y espacio mazahua

Brown et al., (2019, p. 10) analizando diversas propuestas sobre el concepto de atmósfera, destacan tres grandes rasgos de las diferentes definiciones:

> Las atmósferas existen entre los sujetos y los objetos. Dependen tanto de las características del entorno como de las de las personas que se relacionan con él, pero no pueden reducirse a ninguna de ellas; (2) las atmósferas se producen mediante un proceso de "sintonización" u "ordenación". Sin embargo, no es necesario atribuir este proceso a un agente o entidad específicos. (3) Las atmósferas se producen a través de una "envoltura" o "plegamiento" de cuerpos y fuerzas. En lugar de decir que las atmósferas están "en" el espacio o el tiempo, la envoltura constituye su propio "espacio-tiempo" específico [traducción propia].

En este apartado se argumenta que para asir etnográficamente dos conceptos tan difusos como atmósfera y espacio fue vital poner énfasis en los afectos y las relaciones detonadas a partir de las experiencias vividas en la UIEM, por los y las interlocutoras de esta tesis.

Recordando que la idea de atmósfera se conceptualiza como una indeterminación compuesta en el cruce de experiencias, materialidades, afectos, relaciones. En este sentido, aunque la atmósfera es algo indeterminado, en esta tesis se argumenta que su emergencia es guiada por la exaltación de lo mazahua, en diferentes espacios físicos y digitales, y por las experiencias y afectos detonadas como un efecto de la apertura de la UIEM, después de 20 años.

Por su parte, se indica que el espacio, que también es indeterminado, es más posible de rastrear y analizar siguiendo los posicionamientos, las interacciones y el trabajo de revitalización y reivindicación de la cultura generados a partir de la instauración de una narrativa institucional, materializada en la UIEM.

Ahora, se arguye que ambos conceptos dependen uno del otro y que en la conformación de ambos los afectos tienen un papel crucial. Para Stewart (2019, p. 171) "lo afectivo se hizo visible a través de una práctica etnográfica lenta, en sintonía con las formas y con las fuerzas que se despliegan en ciertas escenas y encuentros". Desde la mirada de esta autora, lo cultural se forja ya no solo en la interacción de las personas, involucra también la convivencia que se tiene con los objetos, infraestructuras y con ciertas eventualidades bajo ciertas condiciones. Así, la etnografía permite describir estados colectivos como sensibilidades colectivas.

En principio, uno de los intereses de esta tesis era justamente describir experiencias individuales que llevan a conformar sensibilidades colectivas entre agentes que se reconocen como parte del grupo cultural mazahua. No obstante, las circunstancias de la pandemia, para bien y para mal, modificaron los ritmos y modos tradicionales de hacer investigación etnográfica. Ello derivó en no poder llevar a cabo un trabajo etnográfico lento. Sin embargo, eso no fue un impedimento en dirigir este trabajo hacia una dimensión afectiva, ni en hallar nuevos caminos de investigación, utilizando las herramientas de interacción que podían acercar al investigador con las personas de las que se habla en este documento.

Una de las principales estrategias fueron las entrevistas semiestructuradas y conversaciones informales vía telefónica y en videollamada. Las entrevistas abordaron las distintas etapas de la vida de las personas. En ellas, hubo situaciones en donde los afectos

se desbordaron. Se suscitaron lágrimas y quiebres de voz mientras se narraba alguna situación o momento difícil.

> Uno de esos momentos críticos ocurrió en la primera entrevista realizada vía telefónica con Gil Navor. Mientras él narraba como fue su vida en la adolescencia, después de que se mudó de Ixtlahuaca al Valle de México. Gil comenzó a llorar en la entrevista, al recordar momentos duros en su trayectoria, como cuando un compañero suyo en el bachillerato lo llamó indio o cuando miembros de su familia únicamente tenían opciones de empleos mal pagados. Estas experiencias, según Gil, enmarcan el duro momento de reconocerse como mazahua y de no negar su identidad. La situación fue intrigante, porque se suscitó en el contexto de una conversación únicamente por audio y sin que Gil conociera previamente al investigador y sin mirarnos las caras. En ese momento Gil hablaba por teléfono, era de noche, él se encontraba en su casa en Atizapán de Zaragoza; el teléfono tenía una conexión de red algo inestable, alterada también por los ruidos de la calle que se colaban mientras ocurría la charla. (Notas de trabajo de campo, marzo 2021).

Asimismo, en las entrevistas también hubo algunas situaciones cómicas, que iban acompañadas por risas y emociones expresadas a través de gesticulaciones en los rostros de las personas, mismas que expresaban felicidad. Por ejemplo,

> En una conversación vía videollamada, a través de la pantalla de su computadora y con un internet inestable, Alma Soria comenzó a narrar algunas anécdotas de su vida como estudiante de la UIEM, la influencia de su hermano para que ella ingresara a la universidad, las fiestas que se organizaban entre los estudiantes de esa época. Alma además narró como fue la amistad de su hermano con uno de los interlocutores centrales de esta tesis [Francisco Antonio León Cuervo]. De esas anécdotas surgieron las risas causadas por la sorpresa y el asombro de que ahora el amigo de su hermano tiene un gran reconocimiento por su trabajo como escritor (Notas de trabajo de campo, septiembre 2022).

El contexto en el que se dio esta conversación fue también por la noche. Alma estaba frente a su computadora en su cuarto en la casa que rentaba en Michoacán, cerca de su trabajo, un lugar en el que ella vive sola y en el cual la violencia es constante. Es interesante que esta conversación también se concretó sin que Alma conociera personalmente al investigador.

Se destaca lo anterior, para señalar como una plática alrededor de las experiencias en la UIEM, sus trayectorias personales y sobre su trabajo en pro de la revitalización de la lengua y cultura mazahua, hizo emerger lazos de confianza que facilitaron a que las personas se abrieran frente a un desconocido y le contaran lo que sintieron en sus pasados, sin estar presentes. Sin embargo, esta confianza no solo se dio por lo que las personas estaban narrando, las circunstancias estructurales que rodeaban las conversaciones fueron también claves para lograr ese rapport.

Como ya se ha señalado, las atmósferas emergen de la interpelación de las subjetividades, materialidades, el contexto geográfico, el espacio y el tiempo. La confabulación de estos elementos hace emerger diferentes afectos comienzan a fluir dentro de pequeños o grandes espacios, depende de donde las personas están situadas, en la interrelación con las materialidades; sin embargo, aunque la atmósfera se siente como percepción nunca deja de ser abstracta, no se pueden tocar, atrapar o contener.

Por otro lado, quizás el ejemplo más icónico que permite asir las interrelaciones que subyacen entre espacio y atmósfera son los murales. Estos representan la materialización de símbolos que aluden a la cultura mazahua, cubriendo un espacio físico, invocando la memoria e interpelando los afectos y la sensibilidad del espectador que los ve, ya sea presencial o en su formato de imagen digital en Facebook; y del creador mazahua, que extrae de su mente experiencias con su cultura y las plasma físicamente.

Retomando las características que Brown et al., (2019) detectan del concepto atmósfera, se argumenta que, en cada una de las acciones, discursos, performances que rodean los múltiples procesos de revitalización y reivindicación de lo mazahua emergen diferentes atmósferas afectivas. Estas atmósferas están mediadas y traslapadas por intereses particulares y colectivos por no dejar morir a la cultura, ni a los conocimientos mazahuas. Sin embargo, aunque se destaca la agencia de las personas, la emergencia de atmósferas afectivas no depende completamente de la injerencia de mis interlocutores. Es más, es imposible medir cuál o tal agencia tiene mayor preponderancia en su aparición, sino es resultado de las combinaciones, incluso circunstanciales, de las múltiples agencias.

Retomando lo escrito en todo este episodio, al inicio se hizo mención de un paseo dirigido a fotografiar los elementos materiales distribuidos a lo largo del área urbana de San Felipe del Progreso, que indicaran la presencia mazahua en el lugar. En este recorrido se documentó los más de 300 murales, pero también la presencia de algunas placas de acero (señalamientos viales y placas conmemorativas que aludían a la cultura mazahua); las esculturas de piedra, como la de la mujer mazahua; la presencia de mujeres vendedoras de hongos y quelites vestidas con el ajuar tradicional y hablando la lengua; los locales de venta de textiles (quexquemetl); los edificios y el diseño de la Universidad Intercultural del Estado de México, la Clínica De Salud Intercultural; los locales de medicina alternativa cerca del hospital general; los hoteles y restaurantes que llevan en su nombre la palabra

“mazahua”. Todos estos elementos son parte de la vida cotidiana del área urbana de San Felipe del Progreso y de otros municipios de la región; ellos crean en su conjunto una atmósfera y el espacio en donde se percibe una sensación de la vitalidad de la cultura mazahua. Recordar que para Böhme (2017, p. 15) “la atmósfera es una calidad de sentimiento espacialmente extendida que se erige como un intermediario entre el sujeto y el mundo” [traducción propia]. En este caso, el intermediario es la cultura mazahua.

Por otro lado, las atmósferas también se pueden inducir, pero eso no asegura que las personas pueden sentir esa sensibilidad. Un ejemplo obvio que expone la exaltación y la puesta en escena de ciertos elementos y discursos para crear una atmósfera fue el evento realizado para celebrar que San Felipe del Progreso fue catalogado como Pueblo con Encanto. En este evento el interés central fue destacar el valor de la cultura mazahua dentro de un territorio con el fin de sumergir a los invitados [funcionarios públicos] dentro de ritual mazahua que fue recreado al sahumar a los funcionarios invitados, así como colocarles un collar de flores como señal de bienvenida. En este contexto, elementos como la vestimenta, la lengua, la danza y algunos símbolos como los cuernos de venado cobran una relevancia fundamental. Aun cuando las limitantes sanitarias por el Covid-19 no permitían completamente la interacción, el ensamblaje de todos estos elementos es lo que produce la emergencia de una atmósfera festiva y alegre alrededor de la cultura mazahua. Es imposible asegurar si las personas a quienes se les dirigió el ritual sintieron esa atmósfera, lo que sí es posible señalar, como parte del público, es que la ceremonia creó un ambiente propicio para el enaltecimiento de lo mazahua. Alrededor de mi había gente rumorando que la ceremonia había estado “muy bonita”.

Para cerrar, es cierto que en esta tesis se ha destacado la presencia de diferentes actividades (prácticas estéticas y académicas) dirigidas a revitalizar la cultura mazahua. Estas prácticas acompañan y son consustanciales de los varios procesos de formación de las identidades mazahuas en el norte del Estado de México. Lo que se ha denominado: mazahuidades. En general, es posible argumentar que en el cambio cultural que se observa en la región se desprenden afectos tanto de índole positiva y otros no tanto, pero que funcionan de manera positiva para incentivar la creatividad. Sin embargo, en algunos casos también yacen afectos pesimistas y de resignación sobre todo en las generaciones más adultas, que miran los cambios registrados como una alteración total y pérdida de la cultura

mazahua. Estas perspectivas también hacen emerger sus propias atmósferas, de un orden y un carácter más abrumador en términos de pesimismo y resignación.

Conclusiones generales

A lo largo de esta tesis se han desarrollado 5 supuestos de trabajo:

1. Que la UIEM no responde a los postulados y demandas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), como lo ha argumentado Celote Preciado (2013) y algunas instituciones gubernamentales, sino es la materialización de un proyecto indigenista local, de carácter institucional, que tuvo su auge en los años setenta del siglo pasado. Por lo tanto, en términos pragmáticos, las maneras de asir la revitalización y reivindicación de la lengua jñatrjo y los conocimientos mazahuas, así como las formas de representación indígena que se promueven desde la UIEM, devienen desde dicho movimiento local.
2. Que la experiencia en la UIEM, crea una temporalidad y espacialidad distinta en la vida de los interlocutores, misma que se ve reflejada a nivel social en el norte-oeste del Estado de México.
3. Que el mazahua, con estudios universitarios, hace evidente la heterogeneidad de la identidad nativa en la contemporaneidad. Para asir esa diversidad interna dentro de los mazahuas, se ha optado por utilizar la categoría mazahuidades, la cual hace

referencia a las variaciones de subjetividades a partir de lo cual las personas construyen sus proyectos individuales y colectivos de índole artística, política y académica. En este sentido, la identidad mazahua se concibe como una característica que se construye a través de los enunciamientos públicos y de las actividades que realizan los y las interlocutoras de esta investigación, mismas que tienen como base de influencia creativa, la cultura y los conocimientos mazahuas. Sin embargo, estas actividades, proyectos y creaciones no necesariamente encajan en la categoría de prácticas y conocimientos tradicionales mazahuas, debido a que sus procedimientos, herramientas e insumos de creación y sus resultados finales no son los convencionales dentro de la historia del grupo aludido.

4. Que los elementos culturales y materiales externos, como las tecnologías que utilizan los y las interlocutoras de esta tesis para producir sus creaciones, los modifican también a ellos y ellas.
5. Que las configuraciones subjetivas, los reconocimientos públicos de la mazahuidad y la promoción institucional — desde la UIEM, CEDIPIEM, CGEIB y la administración municipal 2019-2022 — de la cultura mazahua, son factores que están contribuyendo a la formación de un espacio social mazahua en el norte-oeste del Estado de México, y más allá.

Estos supuestos guiaron en diferentes momentos de la investigación los análisis, las interpretaciones vertidas y la selección de técnicas de investigación más apropiadas para obtener información y poder construir el argumento de cada episodio. El lector o lectora de esta tesis encontrará en estos supuestos herramientas para comprender y evaluar críticamente la contundencia argumentativa de cada episodio.

En el primer episodio se buscó hacer inteligibles las conexiones de carácter ideológico y político que subyacen a las propuestas en materia de educación y representación de lo indígena elaboradas desde el MIM, un proyecto indigenista local e institucional, encabezado por algunos profesores rurales indígenas y no indígenas; con el proyecto de la Universidad Intercultural del Estado de México.

Desde la perspectiva de esta tesis es crucial desvelar las similitudes entre ambos proyectos porque ayuda a comprender mejor como ciertas retóricas y prácticas perviven en las subjetividad de los y las interlocutoras de esta tesis. En este sentido, las similitudes van desde las infraestructuras, por ejemplo, el edificio principal de la UIEM, el Quetzalcóatl, y el Centro Ceremonial Mazahua tienen la misma idea circular, con el objeto de reproducir simbólicamente el fogón mazahua, como el lugar en donde circula el conocimiento. Asimismo, revisando los planteamientos del MIM se indica que buscaba crear un centro de medios y documentación para crear materiales visuales y auditivos sobre la vida y los conocimientos indígenas; ese espacio se materializó con la UIEM y sus cabinas de radio y

televisión. Sin embargo, las similitudes de mayor impacto en la subjetividad de las personas, son las de carácter ideológico. En los discursos elaborados por miembros del MIM se aludía a reivindicar el conocimiento indio. Estas nociones de reivindicación tienen eco en las prácticas y narrativas que desde la UIEM se difunden, las formas son prácticamente las mismas; todo se centra en profesionalizar a los indígenas.

Un asunto a resaltar es que desde el MIM nunca se habló de autonomía de los pueblos, libre determinación de recursos, ni acceso a tierras. En sus discursos políticos, se indicaba que el principal problema de los indígenas mazahuas era la desigualdad y la no representación política, así para paliar esos males la estrategia más efectiva era la educación. Estos mismos discursos se replican en la UIEM, añadiendo un discurso celebracionista de la diversidad cultural y una retórica sobre la deuda histórica que el Estado mexicano tiene con los indígenas; sin reparar en los conflictos interétnicos (Vivar, 2014), las disputas por recursos como el agua y tampoco se habla de autonomía de los pueblos, libre determinación de recursos o acceso a tierras. No. Todo recae en la educación, como la panacea de los males que aquejan a las poblaciones indígenas del Estado de México.

Ahora, al escribir este episodio me surgió la interrogante sobre si el tipo de educación que se brinda en la UIEM es el que se proyectaba desde el MIM, debido a que, a pesar de que no se habló tanto con los interlocutores de lo meramente escolar, varios de ellas y ellas indican que la educación y la formación profesional que llevan en la UIEM es prácticamente la misma que en espacios de educación convencional, salvo por las narrativas de promoción a la diversidad cultural, lo indígena y el trabajo de vinculación comunitario — aunque no se abordó directamente, el trabajo de vinculación comunitaria es uno de los que más experiencias significativas brindan a los estudiantes de la UIEM.

Por supuesto que la educación y la profesionalización ha brindado oportunidades de ascenso social a algunas personas y también ha mejorado los estados afectivos de las personas — como se indica en esta tesis. Sin embargo, colocar la aspiración de la transformación social y justicia social, en una educación que se sigue rigiendo por un modelo centralista, implica seguir responsabilizando al indígena, por no mejorar sus condiciones de vida (Lloyd, 2019), sin cuestionar la base de estructuras sociales desiguales y racistas.

Estas bases racistas perviven y un ejemplo contundente es que, desde las épocas del MIM, cada que tenían alguna reunión con algún político, se les solicitaba a los asistentes ir vestidos con el ajuar tradicional y si, en el caso de los hombres no tenían alguno, se les indicaba que sus mujeres les confeccionaran alguna prenda con algún bordado. Esto se sigue replicando en la UIEM, cada que hay algún evento al que asiste alguna autoridad o representante del gobierno estatal o federal, se les pide a los alumnos y docentes que vayan vestidos con ropa tradicional. Sin embargo, lo interesante de esto, es que los estudiantes, una vez egresados, replican también esta práctica. Por ejemplo, los integrantes de FANTRE, creadores de MazahuaApp, me indicaron en conversaciones personales que cada que tenían un evento público tenían que ir vestidos de mazahuas, al grado que tuvieron que mandar a confeccionar unas prendas que solo usaban en estos eventos públicos. Justamente, a esto me refiero cuando se arguye que las prácticas legadas desde el MIM, y abanderadas por la estructura de la UIEM, han calado en la subjetividad de las personas.

En lo relacionado a la segunda hipótesis, sobre como la experiencia en la UIEM crea una nueva temporalidad en la subjetividad de los y las interlocutoras; se indica que el registro de la temporalidad se basa en las narrativas compuestas por los y las interlocutoras. En las charlas, entrevistas, conversaciones personales, e incluso hasta en las cartas que mandaron para ser publicadas en la tesis, a menudo las personas narraban un tiempo anterior [al presente], en donde se negaba, o no se era consciente, de la identidad mazahua. En este aspecto, al construir en sus narrativas *sentidos de tiempo* en donde se van colocando experiencias de índole negativa frente a su identidad nativa, también se va trazando la emergencia de otro tiempo, uno donde las experiencias que se vacían ahí, suelen ser diferentes, comparadas con el tiempo pasado [los despueses]. Este proceso no es un caso aislado, los 21 casos registrados (y otros más no colocados en la tesis) lo corroboran. De hecho, la misma UIEM, consciente o inconscientemente, reconoce que la experiencia en la institución crea un nuevo sentido de tiempo en los estudiantes, su lema: ¡Una vez intercultural, siempre intercultural!, es contundente.

Ahora, al argüir que este nuevo sentido de temporalidad no es un caso aislado, sino que muchos de los que asisten a la UIEM, como estudiantes y luego como egresados, experimentan situaciones similares, se indica, sin afán de generalizar, que este cambio de temporalidad va a tener repercusiones en la posicionalidad de un sujeto indígena, ya no solo

como tradicional, sino como un sujeto coetáneo a lo moderno. Asimismo, como se argumenta en episodios posteriores, si el sentido de tiempo cambia, la subjetividad cambia y, con ello, el espacio también cambia.

La principal interrogante que surgen de esta aseveración es cómo pensar un nuevo sentido de tiempo a través de las experiencias de indígenas jóvenes, si la categoría indígena esta históricamente ligada con el pasado. Pensar lo indígena en la contemporaneidad y en el futuro, parece ser una contradicción, pero si, como lo indican Pitarch y Orobitg (2012), una de las principales características de la modernidad es la contradicción; entonces, el sujeto indígena es sumamente moderno.

La tercera hipótesis, desde mi perspectiva, puede ser la más controversial, sobre todo por la hegemonía que sigue existiendo en investigaciones sobre grupos y culturas indígenas en el Estado de México, las cuales, la mayoría se dirige a analizar la prácticas tradicionales y los rituales. Al argumentar sobre las mazahuidades, primero, se indica que en la contemporaneidad es imposible hablar de la cultura mazahua como un bloque monocultural, compuesto por rasgos y características bien definidas. Más aún, sustentado en datos empíricos, de Alma Navarrete, pero sobre todo el de María Saharai Orta, se indica que lo mazahua es una identidad que se puede construir, lo que sería un asunto de etnogénesis étnica, detonado por las experiencias en la UIEM. Obviamente, esto no es una generalidad, sin embargo, incluso las opiniones de profesores y exrectores indican que, hay varios casos de personas que cuando llegan a la UIEM, no se reconocen como indígenas, tiempo después, ya lo hacen.

Pensar de esta manera, la identidad mazahua, requiere un análisis compuesto de categorías más flexibles, de ahí la necesidad de proponer este neologismo.

Por otro lado, esta idea de mazahuidades se debe entender en su doble dimensión: como la subjetividad contemporánea de los mazahuas, en donde caben diferentes formas de expresión, pronunciamientos y representación; y, como agencia. Los datos empíricos mostrados a lo largo de la tesis indican que las personas primero toman consciencia de su identidad y se asumen como mazahuas, y luego, ese posicionamiento se externa de manera pública, a través de sus creaciones. En este caso, las mazahuidades como identidades étnicas compuestas de manera pública, en donde la cultura, la lengua y demás conocimientos mazahuas se utiliza como un insumo creativo.

Sin embargo, cabe advertir que el concepto mazahuidades no trata de negar la continuidad histórica de subjetividades vinculadas más a los índices y prácticas tradicionales. De hecho, las mazahuidades, incluso las más contemporáneas y modernas, como las que se componen a partir de las experiencias y producciones creativas de un rapero mazahua, se nutren de los índices que históricamente han definido lo mazahua, de sus prácticas y conocimientos; probablemente ya no de manera práctica, pero sí, todo el tiempo hay una narrativa que invoca al pasado para asir el presente.

La siguiente hipótesis, está sustentada en un argumento dialéctico, que Miller (2005, 2013) ha sostenido en diversos trabajos. La idea es relativamente sencilla: las cosas materiales y los proyectos tienen efectos sobre la composición de la vida humana, así, las personas no solamente entablan relaciones de utilitarismo con las cosas y sus proyectos. Entonces, a lo largo de este episodio se indica que las creaciones que las personas realizan, por ejemplo: la música, las apps, los podcast, los videos, etc., son materialidades que, si bien no tienen una forma física palpable, esta generación de manera cotidiana conviven con ellas, y en esas interacciones, esas creaciones terminan modificando la vida de las personas, alterando su subjetividad y modificando sus trayectos de vida. El ejemplo de María del Carmen muestra como ella a partir de los videos que se difundieron en Facebook, fue construyendo un personaje al que ahora las personas ubican como Lía Kame; ese personaje ha sido armado en la interacción entre tecnologías, la música y gustos personales, posicionándose más que su propio nombre.

En el mismo episodio, se argumenta que la introducción de nuevas tecnologías, aunado a la profesionalización recibida en la UIEM, ha alterado aspectos básicos de la continuidad de la vida y la cultura nativa, como las casas. Tomando como ejemplo, lo experimentado por Angélica Lujano en la pandemia, se muestra como la introducción de materiales y tecnologías modernas están modificando el orden interno de las casas mazahuas, y la estética externa.

También en el mismo episodio, se señala que a partir de que las personas deciden crear, por ejemplo, un podcast, la difusión de conocimientos considerados como tradicionales, como las historias de la cultura oral mazahua, modifica las formas convencionales en las que se distribuían esas historias. En este sentido, desde la agencia de las personas se actualizan los procedimientos de compartición de la cultura.

Todos los ejemplos que se colocan en este episodio y en el anterior exponen las habilidades de control cultural que los y las interlocutoras tienen de tecnologías externas. En este sentido, ello muestra la importancia que tienen las tecnologías y los conocimientos occidentales, en los procesos de reivindicación y revitalización de la lengua jñatrjo, y otros conocimientos del pueblo mazahua.

El último de los supuestos, indica que las configuraciones subjetivas, los reconocimientos públicos de la mazahuidad y la promoción institucional de la cultura mazahua, están contribuyendo a la formación de un espacio social mazahua en el norte-oeste del Estado de México, y más allá. Esa idea se vincula con lo dicho en el episodio II, en donde se argumenta que los nuevos sentidos de tiempo [los despueses] emergentes, están creando un espacio mazahua, que va más allá de lo territorial. En la conformación de ese espacio se involucra de manera crucial las interacciones e intercambios que se dan es los espacios digitales, sobre todo, en Facebook; en canales dedicados a la difusión y promoción de la lengua y otros conocimientos de los mazahuas. Desde estos lugares, con la participación activa de los y las interlocutoras de esta tesis, se tejen relaciones mediadas a través de las creaciones y proyectos encaminados a revitalizar y reivindicar lo mazahua, y en ellas subyacen afectos que se expresan desde estos lugares digitales, pero que también tienen cabida fuera de ellos, conformando, en consonancia con las políticas de patrimonialización que tienen efervescencia en casi toda la región norte-oeste del Estado de México, un lugar a la formación de un nuevo espacio social mazahua, y a la emergencia de una atmósfera afectiva en donde lo mazahua tiene un rol crucial.

Haciendo una evaluación general del trabajo presentado se muestra que la mayoría de los supuestos propuestos se cumplen, no en su totalidad, por supuesto. Sin embargo, con los datos presentados se puede comprobar que la Universidad Intercultural del Estado de México ha influido de manera determinante en modificar algunas de las actitudes negativas que los jóvenes mazahuas tenían de su identidad. Al estar involucrados y constantemente expuestos con prácticas y discursos que promueven el reconocimiento positivo de la identidad, los otrora estudiantes atraviesan un proceso de subjetivación que influye en sus subjetividades, modificando el rumbo de sus vidas e inspirándolos a encaminar proyectos dedicados a la revitalización y reivindicación de su cultura. En estos procesos, se observa que la fuerza afectiva que tienen los reconocimientos de la identidad, no se limita a un mero

posicionamiento discursivo; ello se traslapa con prácticas creativas, las cuales no necesariamente se apegan a las instrucciones profesionales aprehendidas en la UIEM, sino que convierten sus conocimientos, sumados a los conocimientos de su cultura nativa, en proyectos y creaciones novedosas. A la par, el éxito relativo de esos proyectos y creaciones en la esfera pública, también los modifica a ellos y a la cultura mazahua en general.

Como un aporte no centrado en los objetivos, se destaca que esta investigación representa uno de los primeros esfuerzos en documentar los efectos a nivel regional de la implementación de las universidades interculturales en el país, tomando como eje de análisis las experiencias de personas que estudiaron ahí. Desde una lectura optimista, se indica que, en parte y con sus matices, estas universidades están cumpliendo los objetivos de revitalizar la lengua y los conocimientos nativos.

Cabos sueltos y deudas de la investigación

Lamentablemente en el proceso de investigación se nos atravesó una pandemia. Ello modificó los objetivos y alcances que en principio buscaba esta investigación. Obviamente esto representa una nimiedad en comparación con las personas que perdieron la vida, a algún familiar, o que estuvieron al borde de la muerte. Afortunadamente ninguno de los y las interlocutoras de esta tesis padecieron esas circunstancias.

La pandemia obligó a que este trabajo se realizara combinando estrategias de investigación digital con presencial. Esto influyó también en la delimitación de los y las interlocutoras, la mayoría son personajes con un relativo éxito; después de salir de la universidad. Muchos de ellos y ellas tienen trabajo, o están estudiando en algún posgrado en la misma UIEM, o en otras universidades del país y del extranjero. La educación que la UIEM les ha brindado, para muchos de ellas y ellas les ha significado ser la primera generación en sus familias con estudios universitarios; lo que ha repercutido en un ascenso social y económico, en sus vidas y la vida de sus descendientes. Sin embargo, no todos y todas de las que egresan de la UIEM han tenido éxito, muchos trabajan en actividades nada vinculadas con su formación profesional. En este sentido, la deuda principal de esta investigación es con ellos y ellas, poco se pudo documentar de lo que pasa con la vida de los mazahuas con estudios universitarios, pero que no tienen visibilidad pública. Es

probable que las voces de esos actores contradigan gran parte de los argumentos vaciados en esta tesis.

Derivado de lo anterior, se indica que sería interesante registrar las experiencias en la universidad de las personas sin visibilidad pública, para evaluar si el argumento de los antes y los después es factible.

Por otro lado, se indica que, aunque en general esta tesis alude a un proceso de cambio cultural entre los mazahuas, no sería posible llegar a esas conclusiones, sin considerar a una totalidad de población, concentrada, quizá, en algún pueblo en donde perviven la lengua y las tradiciones a partir de las cuales se ha etnografiado a los mazahuas.

Para concluir, se indica que esta tesis ha mostrado la vitalidad de una cultura indígena ubicada en el centro del país, con una historia de intercambio constante con los centros urbanos, que tiene una tradición añeja. Por lo que, todas estas prácticas registradas dan cuenta de una continuidad y que, con sus cambios, va a seguir existiendo incluso sin la presencia de etnógrafos, debido a que, las prácticas culturales se han actualizado. Ello invita a ejecutar investigaciones sobre los futuros creados e imaginados, difundidos en espacios como Facebook y otras plataformas digitales, desde y con los mazahuas.

Bibliografía

Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones* (1e ed.). Universidad Nacional Autónoma de México.

Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría* (1a ed.). Caja Negra.

Anderson, B. (2009). Affective atmospheres. *Emotion, Space and Society*, *2*(2), 77–81. https://doi.org/10.1016/j.emospa.2009.08.005

Araiza, M. (2016). Introducción. La sociología de las emociones como plataforma para la investigación social. En *Emociones, afectos y sociología: diálogos desde la investigación social y la interdisciplina* (1a ed., pp. 7–36). UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.

Ardèvol, E., y Lanzeni, D. (2014). Visualidades y materialidades de lo digital: caminos desde la antropología. *Anthropologica*, *32*(33), 11–38. https://doi.org/10.18800/anthropologica.201402.002

Arizpe, L. (1978). *Migración, etnicismo y cambio económico (un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México)*. El Colegio de México.

Barquín, A. (2012). *Antropología y poder político. El ejercicio de poder en las políticas públicas del Estado: las universidades interculturales* [Doctorado]. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

Barquín, A. (2015). *Antropología y poder político. El ejercicio de poder en las políticas de educación intercultural*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bartolomé, M. A. (2006a). Las etnogénesis. Viejos actores y nuevos roles en el escenario cultural y político. En *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina* (1ra edición, pp. 193–220). Siglo XXI Editores.

Bartolomé, M. A. (2006b). Los laberintos de la identidad. En *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina* (1ra edición, pp. 63–83). Siglo XXI Editores.

Bartra, A., y Otero, G. (2008). Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia. En S. Moyo y Y. Paris (Eds.), *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina* (pp. 401–428). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Bartra, R. (2017). *La melancolía moderna* (1a ed.). Fondo de Cultura Económica.

Bauman, R. (1992). *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*. Oxford University Press.

Bautista, S. (2021). El encendido del fuego nuevo: voces de la cultura y la poesía en lengua mazahua actuales. *Tierra Adentro*.

Bellinghausen, H. (2018). Escritura en lenguas mexicanas contemporáneas. En H. Bellinghausen (Ed.), *Insurrección de las palabras. Poetas contemporáneos en lenguas mexicanas.* (1ra edición español, pp. 7–18). El Colegio de San Luis.

Bennett, J. (2022). *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas* (1era edición). Caja Negra.

Berlant, L. (2012). *El corazón de la nación. Ensayos sobre política y sentimentalismo* (1a ed. electrónica). Fondo de Cultura Económica.

Berlant, L. (2020). Introducción. El afecto en el presente. En *El optimismo cruel* (1a ed., pp. 19–56). Caja Negra.

Bermúdez, F., y González, E. (2018). Esencialización, revalorización y apropiación étnica. Representaciones del estudiantado indígena en la investigación sobre educación superior intercultural, indígena y comunitaria en México. *Antropología Andina Muhunchik*, *5*(1), 19–42.

Boccara, G. (2002). Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas. En G. Boccara (Ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (Siglos XVI-XX)* (1ra edición, pp. 47–82). Ediciones Abya-Yala.

Böhme, G. (2001). *Sobre la crítica de la economía estética (traducción)*. 79–91.

Böhme, G. (2017). A atmosfera como o conceito fundamental da nova estética (traducción). *Blog do Sociofilo*, 1–18.

Bonfil Batalla, G. (1991). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, *IV* (12), 165–204 https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31641209

Bonfil Batalla, G. (1997). Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural. En *Pensar nuestra cultura, ensayos* (1ra edición español, pp. 49–57). Editorial Patria.

Bonfil Batalla, G. (coord.). (1981). *México* (pp. 371–418). Nueva Imagen.

Bourdieu, P. (1979). La fotografía: un arte intermedio. En *La fotografía: un arte intermedio* (pp. 15–26). Nueva Imagen.
Bourdieu, P. (2009). Anexo: la casa o el mundo dado vuelta. En *El sentido práctico* (pp. 419–437). Siglo XXI.
Bourdieu, P., y Passeron, J. C. (1977). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Editorial Laia.
Boym, S. (2015). *El futuro de la nostalgia* (1a ed. en español). Machado Libros.
Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*, *6*, 55–83.
Brown, S. D., Kanyeredzi, A., McGrath, L., Reavey, P., y Tucker, I. (2019). Affect theory and the concept of atmosphere. *Distinktion: Journal of Social Theory*, *20* (1), 5–24. https://doi.org/10.1080/1600910X.2019.1586740
Cabrera, P. (2017). *El estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica* (P. Cabrera, Ed.; pp. 23–58). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
Carrasco, P. (1950). Los otomíes; cultura e historia prehispánica de los pueblos de habla otomiana. Publicaciones del Instituto de Historia. México. UNAM-INAH.
Casillas, L., y Santini, L. (2006). *Universidad Intercultural Modelo Educativo* (Segunda ed). Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.
Castellanos, A., y López y Rivas, G. (1997). Autonomías y movimiento indígena en México: debates y desafíos. *Alteridades*, *7* (14), 145–159.
Castillero Vera, B. (2018). *El textil mazahua contemporáneo: San Cristóbal de los Baños y sus textiles* [Maestría]. Universidad Nacional Autónoma de México.
Castillero Vera, B. (2019). Aprendiendo a leer la diversidad textil mazahua: el caso del traje de San Cristóbal de los Baños, Ixtlahuaca. En S. Savkić y H. Baader (Eds.), *Culturas visuales indígenas y las prácticas estéticas en las Américas desde la antigüedad hasta el presente* (pp. 367–387). Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz.
Cayetano, E. (2014). *El Centro Ceremonial Mazahua como espacio de reforzamiento de la cultura mazahua y conservación de sus costumbres* [Licenciatura]. Universidad Intercultural del Estado de México.
Celote Preciado, A. (2000). Usos y funciones del lenguaje entre los mazahuas: un estudio de sustitución de la lengua mazahua [Maestría]. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
Celote Preciado, A. (2006). *La lengua mazahua. Historia y situación actual*. Universidad Intercultural del Estado de México.
Celote Preciado, A. (2010). El mundo mazahua y la construcción de la interculturalidad. En *Interculturalidad. Historias, experiencias y utopías* (pp. 177–196).
Celote Preciado, A. (2013). *El nacimiento de la primera universidad intercultural de México. Cuando el sueño se hizo palabra*. Secretaría de Educación Pública Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.
Celote Preciado, A., González Ortiz, F., y Monroy Gaytán, F. (2004). La pertinencia de la Universidad Intercultural en el municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México. En S. Corona Berkin y R. Barriga Villanueva (Eds.), *Educación indígena. En torno a la interculturalidad* (pp. 133–145). Universidad de Guadalajara.
Chauvin, I. D. (2015). Una comunidad de melancólicos: Cartografías afectivas en dos documentales de Raúl Ruiz y Patricio Guzmán. *Amérique latine histoire et mémoire*, *30*. https://doi.org/10.4000/alhim.5314

Chávez Arellano, M. (2003). *Identidad y cambios culturales. Los mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo* (1. ed. en español). Universidad Autónoma Chapingo.

Comaroff, J., y Comaroff, J. (2011). *Etnicidad S.A.* Katz.

Comisión de Derechos Humanos del Estado de México (CODHEM). (2020). *La Declaración Universal de los Derechos Humanos traducida a las lenguas originarias del Estado de México y de Guanajuato* (1a ed.). Comisión de Derechos Humanos del Estado de México.

Control Escolar. (2017). *Reporte de base 2017-2018*.

Cortina, A. (2006). Ciudadanía intercultural. *Philosophica*, *27*, 7–15.

Cruz Figueroa, A., y Mateo Cruz, D. (2020). *"MazahuaApp" una nueva alternativa para la enseñanza-aprendizaje de la lengua mazahua* [Licenciatura]. Universidad Intercultural del Estado de México.

Dalton, M. (2002). Encierro intelectual. Entrevista con Salomón Nahmad. *Desacatos*, *9*, 163–176.

De la Cadena, M., y Starn, O. (2010). Introducción. En M. De la Cadena y O. Starn (Eds.), *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización* (1a ed. español, pp. 5–30). Institut français d'études andines.

De la Cruz, I. (2020). *Estrategias de vinculación con la comunidad en la licenciatura de comunicación intercultural de la Universidad Intercultural del Estado de México* [Maestría]. FLACSO Ecuador.

Diccionario de la lengua española (RAE). (2021). Definición de imagen. Diccionario de La Lengua Española (RAE).

Dietz, G. (2003). *Multiculturalismo, interculturalidad y educación. Una aproximación antropológica*. CIESAS-Universidad de Granada.

Doncel de la Colina, J. A., y Maeda González, C. M. (2019). India María: ambivalent receptions under the gaze of indigenous university students. *Comunicación y Sociedad*, *2019*(0), 1–23. https://doi.org/10.32870/cys.v2019i0.7385

Doncel de la Colina, J. A., y Talancón Leal, E. (2017). El rap indígena: activismo artístico para la reivindicación del origen étnico en un contexto urbano. *Andamios*, *14*(34), 87–111.

Embajada y consulados de Estados Unidos en México. (2022). *2023 Study of the U.S. Institutes (SUSI) para estudiantes líderes enfocados en el liderazgo de las mujeres y afrolatinas*. Embajada y consulados de Estados Unidos en México.

Erdösová, Z. (2013). La universidad intercultural latinoamericana como un fenómeno múltiple. Una aproximación desde la teoría de los modelos educativos ecuatoriano y mexicano. *Cuadernos Interculturales*, *11*(21), 59–84.

Erdösová, Z. (2015). *La universidad intercultural como un fenómeno multidimensional: una perspectiva desde México* [Doctoral]. Universidad Autónoma del Estado de México.

Erdösová, Z. (2018). La dimensión ideológica de la universidad Intercultural a través del discurso y la práctica. Una perspectiva desde México. *IBERO-AMERICANA PRAGENSIA*, *2*, 41–53.

Fabian, J. (2019). Nuestro tiempo, su tiempo, sin tiempo: negación de la coetaneidad. En *El tiempo y el otro: cómo construye su objeto la antropología* (1era edición, pp. 63–104). Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales.

Fanon, F. (2017). A modo de conclusión. En *Piel negra, máscaras blancas* (1a. ed. en español, pp. 185–192). Akal.

Faz Govea, N. (2019). *Mazahuas en el Estado de México*.
Figueroa, D. (2019). La tradición oral. En D. Figueroa (Ed.), *La tradición oral de las comunidades mazahuas del Estado de México Narrativa de la percepción del entorno natural y sobrenatural* (pp. 27–53). Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de México / Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México.
Figueroa Serrano, D., y Velasco Orozco, J. (2016). La construcción de la interculturalidad y la indianización desde el estado. Estudio de caso en estudiantes indígenas en una universidad intercultural. *Inhumas*, *9*(1).
Flatley, J. (2008). *Affective mapping: melancholia and the politics of modernism* (1a ed.). Harvard University Press.
Flores Farfán, J. A. (2013). El potencial de las artes y los medios audiovisuales en la revitalización lingüística. *RLA. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, *51*(1), 33–52.
Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (1a ed. español). Fondo de Cultura Económica.
Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
Galinier, J. (2014). La casa otomí: una matriz para la experiencia ritual. En *La Mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (pp. 97–105). Publicación en Open Edition Books.
Gama, F. (2009). *Mazahuacholoskatopunk*. Instituto Mexicano de la Juventud.
García, F. (2018). Monografía Municipal Temascalcingo. En *Monografía*. Independiente.
García, S., y Sandoval Forero, E. (2019). Interculturalidad y violencia laboral en jóvenes indígenas egresados de la Universidad Intercultural del Estado de México. *Revista CoPaLa. Construyendo Paz Latinoamericana*, *8*, 239–254.
Garduño Cervantes, J. (1892). *Soy mazahua*. Dirección de Culturas Populares.
Garduño Cervantes, J. (1977). *Iaraji Nguesgo/Escúchame, soy yo*. Ñiji. Dirección de Culturas Populares.
Garduño Cervantes, J. (1982). *Himno del movimiento indígena mazahua*. Dirección de Culturas Populares.
Garduño Cervantes, J. (1983). *El final del silencio. Documentos indígenas de México*. La red de Jonás Premia Editora.
Garduño Cervantes, J. (1988). Álbum de las fiestas de enero. En *Álbum de las fiestas de enero.* Archivo privado del Museo del Cronista Diana Casas.
Garduño Cervantes, J. (1993). El movimiento indígena en el Estado de México. En *Movimientos indígenas contemporáneos en México* (pp. 133–155). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades.
Garduño Cervantes, J. (1999). Temascalcingo. Monografía municipal. En *Monografía*. Instituto Mexiquense de Cultura, Asociación Mexiquense de Cronistas Municipales, A.C.
Garduño Cervantes, J. (2007). *Proyecto Arquitectónico de la Universidad Intercultural Estado de México*.
Gell, A. (2016). *Arte y agencia: una teoría antropológica (*1a edición). Editorial SB.
Ginsburg, F., Abu-Lughod, L., y Larkin, B. (2002). Introduction. En F. Ginsburg, L. Abu-Lughod, y B. Larkin (Eds.), *Media worlds: anthropology on new terrain* (pp. 1–36). University of California Press.

Gluckman, M. (2009). *Costumbre y conflicto en África* (1a ed. español). Fondo Editorial Universidad Ciencias y Humanidades.

Gobierno del Estado de México. (1977). *Conclusiones del Congreso, Centro Ceremonial Mazahua*.

González Apodaca, E. (2016). *Apropiaciones escolares en contextos etnopolíticos: Experiencias de egresados de la educación intercultural comunitaria ayuujk* (1ra ed.). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

González Galván, J. (2010). El concepto de derecho indígena. En *El Estado, los indígenas y el derecho* (pp. 198–211). UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.

González Ortiz, F. (2004). La construcción de un modelo de educación superior intercultural. La Universidad Intercultural. *Ciencia Ergo Sum*, *11*(3), 303–307.

González Ortiz, F. (2008). La peregrinación. En *Un pueblo que camina. Peregrinación con el Señor del Cerrito de Tepexpan* (pp. 57–79). Universidad Intercultural del Estado de México; Plaza y Valdés.

González Ortiz, F. (2011). La vinculación universitaria en el modelo de educación superior intercultural en México. La experiencia de un proyecto. *Ra Ximhai*, *7*(3), 381–394.

González Ortiz, F. (2017a). Procesos Sociales y Educación. La Universidad Intercultural del Estado de México. En F. González González, F. Rosado-May, y G. Dietz (Eds.), *La gestión de la Educación Superior Intercultural en México: retos y perspectivas de las universidades interculturales* (pp. 33–64). Ediciones Trinchera.

González Ortiz, F. (2017b). Procesos Sociales y Educación. La Universidad Intercultural del Estado de México. En *La gestión de la Educación Superior Intercultural en México. Retos y perspectivas de las universidades interculturales* (pp. 33–64). Ediciones Trinchera.

González Ortiz, F. (2022). El perfil de estudiante de la educación superior intercultural en México a cien años de la raza cósmica. *Revista Ensayos Pedagógicos*, *17*(2), 39–64. https://doi.org/10.15359/rep.17-2.2

González Ortiz, F., Monroy Gaytán, F., y Celote Preciado, A. (2004). La pertinencia de la Universidad Intercultural en el municipio del San Felipe del Progreso, Estado de México. En S. Corona Berkin y R. Barriga Villanueva (Eds.), *Educación indígena. En torno a la interculturalidad* (pp. 133–145). Petra Ediciones.

González Ortiz, F., y Vega-Bolaños, S. (2018). Cultura hídrica. Agua y cultura en la región mazahua. *Revista Luna Azúl*, *46*, 258–284.

Graham, L., y Penny, G. (2014). Performing Indigeneity. Emergent Identity, Self-Determination, and Sovereignty. En L. Graham y G. Penny (Eds.), *Performing Indigeneity: global Histories and Contemporary Experiences* (pp. 1–31). University of Nebraska.

Guber, R. (2001). La etnografía, método, campo y reflexividad (1a ed.). Grupo Editorial Norma.

Gugenberger, E. (2022). La construcción de nuevas identidades urbanas: lenguas originarias de América Latina y castellano en el etno-rap. *Caracol*, *24*, 110–139. https://doi.org/10.11606/issn.2317-9651.i24p110-139

Gutiérrez Chong, N. (2012). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano* (1era edición español). Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

Gutiérrez Chong, N. (2015). *El indigenismo del PAN y el festejo del bicentenario del Estado mexicano*. UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.

Hall, S. (2010a). El trabajo de la representación. En E. Restrepo, C. Walsh, y V. Vich (Eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (1ra edición, pp. 459–496). Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Pontificia Universidad Javeriana /Instituto de Estudios Peruanos / Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Envión Editores.

Hall, S. (2010b). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (V. Restrepo, Eduardo; Walsh, Catherine; Vich, Ed.). Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana Instituto de Estudios Peruanos Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador Envión Editores.

Hernández-Loeza, S. (2016). Limitadas por decreto. Las restricciones normativas de las universidades interculturales oficiales en México. *Revista Del Cisen Tramas/Maepova*, *4*(2), 95–119.

Hernández Loeza, S. E. (2017). ¿Qué distingue a los "profesionistas interculturales"? Reflexiones sobre las experiencias de egresados y egresadas de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla. *Anthropologica*, *35*(39), 123–149. https://doi.org/10.18800/anthropologica.201702.006

Hernández-Green, N. (2013). Movimiento asociado en otopame. In Memorias del VII Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica (pp. 1–18). Universidad de Texas en Austin.

Instituto Federal de Telecomunicaciones (IFT). (2022, julio 4). Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares (ENDUTIH) 2021. *Comunicado de prensa.*

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2022). *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2020*.

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). (2020). *Mazahuas-Etnografía.* Atlas de los Pueblos Indígenas de México.

Iwańska, A. (1972). *Purgatorio y utopía. Una aldea de los indígenas mazahuas*. Secretaría de Educación Pública.

Jardow-Pedersen, M. (2006). *Música en la tierra mazahua*. CONACULTA.

Knapp, M. (2013). *Doctrina y enseñanza en la lengua mazahua. Estudio Filológico y edición interlineal del texto bilingüe de Nájera Yanguas* (1ra edición). Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

Korsbaek, L., Romero, T., y Castaños, A. (2002). *La comunidad antropológica de la Universidad Autónoma del Estado de México*. Editorial La Tinta del Alcatraz.

Korsbaek, L., y Sámano-Rentería, M. (2007). El indigenismo en México: antecedentes y actualidad. *Ra Ximhai*, *3*(1), 195–224.

Landa, C., y Ciarlo, N. (2020). Tecnología, cultura material y materialidad: aproximaciones conceptuales a las actividades del ser humano y sus producciones materiales. *Revista Española de Antropología Americana*, *50*, 191–210. https://doi.org/10.5209/reaa.71750

Latour, B. (2003). Atmosphère,

Atmosphère. En *The Weather Project, New Tate Gallery* (pp. 1–15).

León Cuervo, F. A. (2019). *Nu Pama Pama Nzhogú*. Secretaría de Cultura e Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

Leonardi, P. (2010). Digital Materiality? How artifacts without matter, matter. *First monday*, *15*(6–7).

Lloyd, M. (2019). *Trayectorias laborales y percepciones de los egresados de las universidades interculturales en México*.
Lloyd, M. (2022). Rompiendo barreras. Tensiones y trayectorias laborales de los egresados de la primera universidad intercultural en México. En A. L. Gallardo y C. Rosa (Eds.), *Epistemologías e interculturalidad en educación* (pp. 359–399). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación.
Londoño Villada, D. (2013). *Fotografías familiares: reconstrucción de las memorias alrededor de la violencia en el Barrio Villa Niza en la ciudad de Medellín-Colombia* [Maestría]. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
López Caballero, P. (2016). Pistas para pensar la indigeneidad en México. *INTER DISCIPLINA*, *4*(9), 9–27.
López Caballero, P. (2021). Inhabiting Identities: On the Elusive Quality of Indigenous Identity in Mexico. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, *26*(1), 124–146. https://doi.org/10.1111/jlca.12535
López Miranda, A. (2017). *Universidad Intercultural del Estado de México y la transformación de habitus estudiantil: caso de la licenciatura en comunicación intercultural* [Maestría]. Universidad Iberoamericana.
Maldonado, A., y Serrano, H. (2014). *Permanencia de las dimensiones estéticas mazahuas y otomíes y su aplicación dentro de la cultura material*. Universidad Autónoma del Estado de México.
Martínez Luna, S. (2012). La antropología, el arte y la vida de las cosas. Una aproximación desde "Art and Agency" de Alfred Gell. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, *07*(02). https://doi.org/10.11156/aibr.070203
Massey, D. (2004). Lugar, identidad y geografías de la responsabilidad en un mundo en proceso de globalización. *Treballs de la SCG*, *57*, 77–84.
Massey, D. (2012). Espacio, lugar y política en la coyuntura actual. *Urban*, *04*, 7–12.
Massey, D. (2016). La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones. En L. Arfuch (Ed.), *Pensar este tiempo: espacios, afectos, pertenencias* (2a ed., pp. 99–121). Prometeo libros.
Matías, A. (2019). *La discursividad indígena. Caminos de la Palabra escrita*. Kumay.
Mejía Piñeros, C., y Sarmiento, S. (1987). La Articulación Nacional. En *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia* (pp. 154–220). Siglo XXI.
Merlan, F. (2010). La indigeneidad como identidad relacional: la construcción de los derechos sobre la tierra en Australia. En M. De la Cadena y O. Starn (Eds.), *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización* (pp. 104–125). Institut français d'études andines, Instituto de Estudios Peruanos.
Merlan, F. (2022). Postcolonial politics of elimination? *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, *12*(2), 453–467. https://doi.org/10.1086/720788
Meskell, L. (2005). Introduction: Object Orientations. En L. Meskell (Ed.), *Archaeologies of Materiality* (pp. 1–17). Blackwell Publishing. https://doi.org/10.1002/9780470774052.ch1
Miller, D. (2005). Materiality: An Introduction. En D. Miller (Ed.), *Materiality* (pp. 1–50). Duke University.
Miller, D. (2013). *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material* (1ra ed.). Zahar.
Minh-ha, T. (1996). *The undone interval* (1a ed., pp. 3–16). Routledge.

Monroy Gaytán, F., Isabel Pérez, J., y García Ruiz, D. (2008). Los espacios del poder. Desarrollo local y poder local en los procesos de localización industrial y desarrollo socioeconómico: el caso de Atlacomulco, Estado de México, 1980-2002. *Investigaciones Geográficas, Boletín del Instituto de Geografía, UNAM*, *67*, 130–147.

Monroy López, Lizbeth; Albino Garduño, Rocío; González Pablo, Lorena; Santiago Mejía, Horacio; y Pedraza Durán, Iván (2018). Manejo generacional de la milpa en la comunidad mazahua de Palmillas, Estado de México. Iberofórum. Revista de Ciencias Sociales de La Universidad Iberoamericana, No. 25, 94–113.

Moruno, J. (2015). *La fábrica del emprendedor* (1a ed.). Akal.

Müller, A. M., y Aguiar, R. L. S. de. (2021). (Re)pensando a Teoría da Cultura Material. *Revista Eletrônica História em Reflexão*, *15*(30), 1–14. https://doi.org/10.30612/rehr.v15i30.15016

Nava Morales, E. (2020). Pueblos indígenas y apropiaciones tecnológicas contemporáneas: aproximaciones etnográficas. En M. López Leyva (Ed.), *Perspectivas contemporáneas de la investigación en ciencias sociales* (1ra edición, pp. 119–146). UNAM.

Nicolás Flores, P. (2019). Vicisitudes de la reinserción sociocultural. Migrantes retornados a la región mazahua del Estado de México. En *¿Volver a casa?: Migrantes de retorno en América Latina. Debates, tendencias y experiencias divergentes* (pp. 313–350). El Colegio de México. https://doi.org/10.2307/j.ctv18r6qtz.10

Oehmichen, C. (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas*. Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Antropológicas Programa Universitario de Estudios de Género.

Ortiz Boza, M. de L. (2014). *San Antonio de las Huertas, la energía eléctrica y los medios y tecnologías de comunicación en el siglo XX: una comunidad glocal* [Doctorado]. Universidad Autónoma del Estado de México.

Ortiz Boza, M. de L. (2019). Julio Garduño Cervantes y el movimiento indígena mazahua de los 70 como mediador de medios masivos de comunicación. Testimonios de la comunidad de San Antonio de las Huertas. *Notas Históricas y Geográficas*, *23*, 166–190.

Ortner, S. (2016). Subjetividad y crítica cultural. En *Antropología y teoría social: Cultura, poder y agencia* (1ra edición, pp. 127–150). Universidad Nacional de Gral. San Martín.

Ortner, S. B. (2007). Subjetividade e crítica cultural. *Horizontes Antropológicos*, *13*(28), 375–405. https://doi.org/10.1590/S0104-71832007000200015

Pérez Winter, C. (2020). Los procesos de patrimonialización en la re-actualización de la nación: la Comisión Nacional de Museos, Monumentos y lugares Históricos en Argentina. *Revista de Geografía Norte Grande*, *75*, 61–81.

Pineda Ruiz, Siboney; Vizcarra Bordi, Ivonne; Lutz Bachère, B. (2006). Gobernabilidad y pobreza: proyectos productivos para mujeres indígenas mazahuas del Estado de México. *INDIANA*, *23*, 283–307.

Pink, S., Horst, H., Postill, J., Lewis, T., & Tacchi, J. (2019). La etnografía en un mundo digital. En *Etnografía digital. Principios y práctica* (1a ed. español, pp. 17–35). Ediciones Morata.

Pitarch, P. (2012). La ciudad de los espíritus europeos. Notas sobre la modernidad de los mundos virtuales indígenas. En P. Pitarch y G. Orobitg (Eds.), *Modernidades indígenas* (pp. 61–87). Iberoamericana - Vervuert.
Pitarch, P., y Orobitg, G. (2012). Prefacio. En *Modernidades indígenas* (pp. 11–19). iberoamericana.
Pitarch, P., Gabayet, N., y González, M. (2022, agosto 22). *Presentación de libro: Volver al chamanismo*. TVUDLAP.
Poder ejecutivo del Estado. (2003). Decreto del ejecutivo del estado por el que se crea el organismo público descentralizado de carácter estatal denominado Universidad Intercultural del Estado de México. En *Gaceta del Gobierno* (115). Periódico Oficial del Gobierno del Estado de México.
Popova, M. (2013). Aesthetic Consumerism and the Violence of Photography: What Susan Sontag Teaches Us about Visual Culture and the Social Web. *The Marginalian*.
Pratt, M. L. (2010a). Epílogo: la indigeneidad hoy. En M. De la Cadena y O. Starn (Eds.), *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización* (pp. 329–334). Institut français d'études andines, Instituto de Estudios Peruanos.
Pratt, M. L. (2010b). *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. Fondo de Cultura Económica.
Pratt, M. L. (2017). Introducción: la danza perpetua. En *Los imaginarios planetarios* (1ra edición español, pp. 15–18). Aluvión Editorial.
Ramón Medellín, A. (2024). *Usos de entornos digitales para el aprendizaje no formal de la lengua y cultura jñatrjo* [Maestría]. Universidad Intercultural del Estado de México.
Ramos, A. (1992). The Hyperreal Indian. *Serie Antropología*, *135*, 1–18.
Ramos-Mancilla, O. (2015). *Internet y pueblos indígenas de la Sierra Norte de Puebla, México* [Doctoral]. Universitat de Barcelona.
Ramos-Mancilla, O. (2020). El agregado digital en las juventudes indígenas: entre desigualdades y representaciones locales. *Perspectivas em Ciência da Informação*, *25*(1), 263–281. https://doi.org/10.1590/1981-5344/3870
Recondo, D. (2007). El surgimiento de un actor político indígena. En *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*. Casa Chata.
Reyna Hernández, M., y Cocom Castillo, J. (2021). "Ser o no ser indígena": Oscilaciones identitarias dentro de la interculturalidad de Estado en México. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, *26*(1), 147–171. https://doi.org/10.1111/jlca.12532
Ríos, D. (2019). Nuevas materialidades en la era digital, narrativas a través de experimentos sonoros. *[ANTI]MATERIA*.
Rivera Cusicanqui. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
Rockwell, E. (2004). La apropiación, un proceso entre muchos que ocurren en ámbitos escolares. *Memoria, conocimiento y utopía. Anuario de la Sociedad Mexicana de Historia de la Educación*, *1*(1), 28–38.
Rojas González, F. (1939). Los mazahuas. *Revista Mexicana de Sociología*, *1*(4/5), 99–122.
Runnels, D. (2019). Cholo aesthetics and mestizaje: architecture in El Alto, Bolivia. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, *14*(2), 138–150. https://doi.org/10.1080/17442222.2019.1630059

Sahlins, M. (1999). What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century. *Annual Review of Anthropology*, *28*, i–xxiii. http://www.jstor.org/stable/223385

Stewart, K., y Calero, A. P. de L. (2019). El mundo que se hizo visible a través de lo afectivo. *Corpo Grafías Estudios críticos de y desde los cuerpos*, *6*(6), 167–175. https://doi.org/10.14483/25909398.14236

Said, E. (2016). *Orientalismo* (2da ed.). De Bolsillo.

Salazar-Zarco, A. (2008). La politización partidista como mecanismo de resistencia: el caso de los otomíes mexiquenses. *Ra Ximhai*, *4*(3), 685–712.

Sandoval Forero, E. (1993). Familia indígena y cambio cultural: el caso de los mazahuas en el Estado de México. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales,* 147–162.

Sandoval Forero, E. (1997). *Población y cultura en la etnorregión mazahua (jñatjo)*. Universidad Autónoma del Estado de México.

Sandoval Forero, E., y Patiño, J. (2000). *Cartografía Automatizada para la Investigación de Regiones Indígenas*. Universidad Autónoma del Estado de México.

Santana Colin, Y. (2018). La Universidad Intercultural del Estado de México: Tensiones de una Educación Diferenciada. *Revista IRICE*, *33*, 113–134.

Sarmiento Ramírez, I. (2007). Cultura y cultura material: aproximaciones a los conceptos e inventario epistemológico. *Anales del Museo de América, 15*, 217–236.

Sarmiento, S. (1985). El Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y la política indigenista. *Revista Mexicana de Sociología*, *47*(3), 197–215.

Segato, R. (2003). *Las estructura elementales de la violencia* (1a ed.,). Universidad Nacional de Quilmes.

Segato, R. (2007). En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea. En *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad* (1a ed., pp. 71–97). Editorial Prometeo.

Segundo Romero, E. (2014). *En el cruce de los caminos. Etnografía mazahua*. Consejo de Investigación y Evaluación de la Política Social Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México.

Serrano, R., Gutiérrez, J., Cruz, G., y Madrigal, D. (2011). Región Mazahua Mexiquense: una visión desde Sistemas Complejos para la evaluación Multicriterio-Multiobjetivo. *Gestión Turística*, *16*, 95–125.

Smith, L. T. (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. LOM. Ediciones.

Sontag, S. (2006). Objetos melancólicos. En *Sobre la fotografía* (pp. 77–126). Alfaguara.

Spivak, G. (2009). *¿Pueden hablar los subalternos?* Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA).

Stavenhagen, R. (2013). La política indigenista del Estado mexicano y los pueblos indígenas en el siglo XX. En B. Baronnet y M. Tapia Uribe (Eds.), *Educación e interculturalidad Política y políticas* (1º, pp. 23–48). Universidad Nacional Autónoma de México.

Theodossopoulos, D. (2012). Indigenous attire, exoticization, and social change: dressing and undressing among the Emberá of Panama. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *18*(3), 591–612. https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01778.x

Thrift, N. (2005). Beyond Mediation: Three New Material Registers and Their Consequences. En D. Miller (Ed.), *Materiality* (pp. 231–255). Duke University Press.
Thrift, N. (2008). Spatialities of feeling. En *Non-Representational. Theory Space, politics, affect* (1a ed., p. 171). Routledge.
Trouillot, M.-R. (2011). Moderno de otro modo. Lecciones caribeñas desde el lugar del salvaje. *Tabula Rasa*, *14*, 79–97.
Tsing, A. (2010). Identidades indígenas, nuevas y antiguas voces indígenas. En O. De la Cadena, Marisol; Starn (Ed.), *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización* (pp. 32–60). Instituto de Estudios Peruanos.
Universidad de las Américas Puebla. (2023). *Programa de Liderazgo para Jóvenes Indígenas*. Programa de Liderazgo para Jóvenes Indígenas.
Universidad Intercultural del Estado de México. (2021). *Informe Anual 2021*.
Uzeta, J. (2021). Muralismo otomí en una escuela primaria de Guanajuato. *Antrópica: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, *7*(13), 393–416.
Valle Pineda, E. (2023). Rap jñatrjo/mazahua. Intervenciones e incisiones sonoras y materiales sobre la identidad. *Revista Peruana de Antropología*, *8* (13), 69–87.
Vargas, I. (2016). El potencial de la música en las prácticas (re)vitalizadoras y de fortalecimiento lingüístico y cultural de los pueblos indígenas mexicanos. *Cuicuilco, 23*(66), 75–94.
Varios autores. (1985). Memoria del primer Encuentro sobre la cultura de la región mazahua. En *Memoria del primer Encuentro sobre la cultura de la región mazahua*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma del Estado de México, Instituto Nacional Indigenista, Centro Cultural Mazahua.
Vázquez Hernández, A. K. (2019). *Apropiaciones locales de la política alimentaria mexicana en el municipio mazahua San Felipe del Progreso, Estado de México, 2013-2019*. El Colegio de Michoacán A.C.
Vivar, K. (2014). *Trayectoria y desplazamiento de modelos teóricos e ideológicos: de la educación indígena a la educación intercultural en México. Una crítica antropológica* [Doctorado]. Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social.
Vizcarra Bordi, I. (2002). *Entre el taco mazahua y el mundo: la comida de las relaciones de poder, resistencia e identidades*. Universidad Autónoma del Estado de México.
Warner, M. (2012). *Público, públicos y contrapúblicos*. Fondo de Cultura Económica.
Weiss, E. (2012). Los estudiantes como jóvenes. El proceso de subjetivación. *Perfiles Educativos*, *XXXIV* (135), 134–148.
Wetherell, M. (2013). Feeling rules, atmospheres and affective practice: some reflections on the analysis of emotional episodes. En C. Maxwell y P. Aggleton (Eds.), *Privilege, agency and affect. Understanding the production and effects of action* (1st edition, pp. 221–239). Palgrave Macmillan.
Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura* (1a ed.). Editorial Las cuarenta.
Wolf, E. (1987). *Europa y la gente sin historia* (1ra edición). Fondo de Cultura Económica.
Yampolsky, M. (1986). Mujer Mazahua. En *Mujer Mazahua*. Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).
Zamorano, G. (2017). *Indigenous Media and Political Imaginaries in Contemporary Bolivia*. University of Nebraska Press.

Zamorano, G., y Poole, D. (2012). Introducción. De frente al perfil. Retratos raciales de Frederick Starr. En *De frente al perfil. Retratos raciales de Frederick Starr*. El Colegio de Michoacán.
Zapata, C. (2016). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. LOM. Ciencias Sociales y Humanas.
Zárate, E. (2019). *Del indigenismo a la indigeneidad. Los dilemas del pluralismo étnico contemporáneo*. *ALTERIDADES*, *16*(40), 67–84.